Tonhaizer Tibor

Filozófiatörténet

Főiskolai jegyzet

So1a Scriptura Lelkészképző és Teológiai Főiskola Budapest, 2002

Szaklektor:

Dr. Reisinger János irodalomtörténész főiskolai tanár

Kiadja a Sola Scriptura Főiskola megbízásából a Bibliaiskolák Közössége 1121 Budapest, Remete u. 16/A Telefon: (06-1) 391-0181; fax: (06-1) 391-0182; www.bibliakiado.hu; e-mail: bikkiado@freemail.hu

Felelős kiadó: Czinkota András Szöveggondozás: Magosné Környei Éva Tördelöszerkesztő: Kőműves László Nyomtatás: Reménység Alapítvány Nyomdája, Nágocs Felelős vezető: Kökéndy Zoltán ISBN .963 7427 67 8

ISSN 1585-7530

TARTALOM

AJÁNLOTT IRODALOM

BEVEZETÉS

A *filozófia* kifejezés puszta hallása a lehető legkülönfélébb érzelmeket képes kiváltani az emberekből. Vannak, akik őszintén lelkesednek, ha lehetőségük nyílik az emberiség eszmetörténetének áttekintésére -autodidakta módon, vagy akár egy ilyen jellegű főiskolai kurzus keretében -, de a többség valószínűleg nem így van ezzel. Sokan úgy látják, hogy a filozófia történetének megértése - bonyolult fogalom-rendszere, valamint a filozófusok nemegyszer zavarosnak és áttekinthetetlennek tűnő magyarázatai miatt - jóformán lehetetlen feladat az átlagember számára. Mások azt mondják, hogy korunk emberének a modern tudomány és technika világában nem a régi korok látszólag idejétmúlt eszmeiségének igen kevés haszonnal kecsegtető feltárásával kellene foglalkoznia, hanem valami evilági dologgal. Ez utóbbi elképzelésnek egyre szélesebb tábora van. Felgyorsult, az anyagi javak megszerzését egyre inkább életcélként maga elé tűző világunkban valóban nem divatos foglalatosság az emberiség eszmetörténetének kutatása, vagy egyszerűen csak annak áttekintő vizsgálata. A letűnt korok társadalmai azonban még nem így voltak ezzel. Sőt, a természet, a társadalom, s ezeken belül is például az etika, a metafizika, az ismeretelmélet stb. nagy kérdéseivel „hivatásszerűen” foglalkozó embereket általában bölcseknek tekintették, és tőlük várták az emberiség, vagy egyszerűen az individuum különféle problémáinak megoldását. Az egyébként görög eredetre visszatekintő *filozófia* kifejezés egy szóösszetételből származik: *philosz* = szeretni, *szophia* = bölcsesség. Vagyis a filozófia nem más, mint a bölcsesség szeretete, a filozófusok pedig - legalábbis elvileg - a bölcsességet szerető, illetve annak forrását kutató személyek.

A filozófia oktatásának célja, hogy e rövid jegyzet segítségével komplexen magunk előtt lássuk, miként próbált az emberiség az adott kor elméleti kérdéseire válaszokat keresni, illetve milyenek voltak ezek a válaszok.

Jegyzetünkben egyszerre próbáljuk érvényesíteni a tematikai és a kronológiai szempontokat - amennyire ez lehetséges -, noha helyenként ettől az elvtől kénytelenek vagyunk eltérni. A legtöbb filozófiatörténeti összefoglalás, illetve áttekintés a különféle keleti

vallási filozófiai irányzatok (pl. hinduizmus, buddhizmus, konfucianizmus, taoizmus stb.) eszmeiségének tárgyalásával veszi kezdetét, de lévén főiskolánkon a vallástörténet külön tantárgy, így ettől most eltekintünk. Következésképpen ez a jegyzet kimondottan a nyugati filozófia kibontakozásától indul, és az antik bölcselettől a középkori, valamint az újkori filozófia ismertetésén keresztül halad napjaink eszmevilága felé. Az adott korszak filozófiájának jobb megértése érdekében minden fejezet elején rövid kortörténeti áttekintést iktattunk be, amely reményeink szerint főleg azok számára lesz hasznos, akik már régebben végezték középiskolai tanulmányaikat, vagy esetleg nem tanúsítottak különösebb érdeklődést a humán tárgyak iránt.

Főiskolai jegyzetről lévén szó, nyilván nem lehetett célunk az sem, hogy minden részletre kiterjedő kézikönyvet tárjunk hallgatóink elé, hanem főleg azon filozófusok és filozófiai iskolák tanrendszereinek ismertetésére vállalkoztunk, akik, illetve amelyek pró vagy kontra, de tanítás szempontjából összefüggést mutatnak a Biblia kinyilatkoztatásaival. Hamarosan látni fogjuk azonban, hogy ez a megállapítás többé-kevésbé csaknem minden filozófusra és irányzatra igaz, hiszen a bölcselkedés alapja legtöbbször vagy a mély vallásosság, vagy annak heves elutasítása volt. Előbb vagy utóbb a legtöbb gondolkodó rádöbbent arra, hogy a természetfölötti tényezők kihagyása az emberiség nagy problémáinak megoldási kísérleteiből nem vezet sehová, s az ilyen típusú próbálkozás pusztán hasztalan időtöltés. Sajnos ez a felismerés már szinte egyáltalán nem mondható el modern korunk filozófusairól, s ezért is lett a XIX-XX. század bölcselete olyan sivár, kiüresedett, és csaknem semmitmondó. A szekularizáltság magas fokára eljutott korszak - az elmúlt két évszázad - filozófiájának áttekintésénél mindezt látni fogjuk. Az a kedves olvasó viszont, akit bővebben, illetve valamilyen más aspektusból érdekel e téma, a jegyzetünk végén található bibliográfiából kedvére válogathat szakirodalmat. Erre szeretnénk biztatni minden érdeklődő hallgatót, s egyúttal sok-sikert és kitartást kívánunk a bölcselet történetének hasznos tanulmányozásához.

A szerző

I. AZ ANTIK FILOZÓFIA

I.1. Az ókori görög filozófia kibontakozásának történeti és vallási háttere

Azokban az évszázadokban, amelyekben az ókori Közel-Kelet despotikus államai kialakultak és a történelmi fejlődés élén haladtak, tőlük nyugatra, az Égei-tenger térségében, más jellegű társadalom körvonalai bontakoztak ki. A két terület fejlődése igen jelentős mértékben eltért egymástól, hiszen míg Keleten - a folyam menti, nagy kiterjedésű, sűrűn lakott síkságokon - maguk a természeti körülmények kívánták meg az egységesen szervezett és vezetett közös munkát, addig az égéi világban a hegyvonulatoktól szabdalt szűk völgyeket benépesítő, kicsiny, független közösségek a maguk erejéből, minden tagjuk egyéni képességeit igénybe véve küzdöttek a fennmaradásért és boldogulásért. Ebből következően az ókori Kelet társadalmainak ideálja az állandóság, az engedelmesség és a szolgálat, míg a görög társadalomé a függetlenség, a szabadság, s az új keresése lett.

Amennyiben a görög civilizáció és kultúra eredetének gyökereinél akarjuk felvenni a kortörténeti események fonalát, akkor az i. e. III. évezred végén célszerű elkezdeni vizsgálódásunkat. Ekkor élte ugyanis virágkorát **Kréta** szigetén a mondabeli Minósz királyról elnevezett kultúra, amelynek eredetéről a történettudomány nagyon kevés információval rendelkezik. Annyit nagyjából biztosan tudhatunk róla, hogy már jóval az első jón-görög törzsek i. e. XX. századi balkáni bevándorlása előtt létezett, és kb. tizenegy évszázadig (i. e. 2500-1400) állt fenn. Megsemmisüléséhez fűződik Atlantisz elsüllyedésének legendája. Valamivel később a Balkán-félszigeten is hasonlóan fejlett civilizáció bontakozott ki az Anatóliából érkező akhájok letelepedése révén, amelyet központjáról **mükénéi civilizációnak** nevezett el az utókor. Amikor az i. e. XV sz. közepén a krétai kultúra a sorozatos természeti csapások (vulkánkitörés, földrengés, szökőár) következtében elpusztult, a mükénéi civilizáció még bő két évszázadon át fennállt, amikor is i. e. 1200 körül az északról érkező újabb görög törzsek, **a** dórok végeztek vele. A tulajdonképpeni görög (hellén) kultúra ezek - jónok, akhájok és dórok - keveredése révén állt elő, amely törzsek az i. e. **XX-XIII.** sz. között több hullámban érkeztek a Balkánra - észak felől, de valószínűleg kerülő úton Ázsiából -, és pusztították el a korábbi kultúrát (pelaszgok).

A görögség történetében átmeneti kornak számít az i. e. 1200 és 750 közé eső időszak. Elejét a dór törzsek régészetileg is jól megragadható rombolásai, a mükénéi korhoz képest jelentős hanyatlás jellemezte. A korszak végére viszont megszületett az új típusú állam, amely ettől kezdve a görög történelem politikai keretét adta, azaz a polisz. A történettudomány ezt az időszakot (i. e. **VIII.** sz.) **homéroszi kornak** is nevezi, amikortól hirtelen megszaporodtak a görög történelemről szóló írásos híradások. Főképpen igaz ez a homéroszi kort követő ún. **archaikus korra** (i. e. **VIII-V** sz.). A poliszrendszer ebben az időszakban élte virágkorát. Ennek lényege az volt, hogy a görög társadalom nem alkotott olyan szerves egészet, amint azt láthattuk a keleti birodalmaknál, hanem kisebb-nagyobb, önálló városállamokban éltek a lakosok. Az egyes városokhoz ún. uralmi körzetek tartoztak (khóra), ahol a földművesek tengették mindennapjaikat.

Az idő előrehaladtával e poliszok többségében fokozatosan megszűnt a királyság intézménye, s kialakulhatott a népuralom, a demokrácia. Az egyén, legyen kézműves vagy kereskedő, nem érezte, hogy egy felsőbb hatalom kizsákmányolja őt, következésképpen - ellentétben a keleti despotikus államberendezkedést fenntartó rabszolgák tömegeivel - átlátta, hogy érdekelve van a termelés fokozásában, illetve ezzel összefüggésben az is javára válik, ha munkáját megkönnyítendő új technikai vívmányok, eljárások, munkamódszerek kialakításán töri a fejét. Mindez persze a politikai élet szabadságában éppúgy éreztette hatását, mint a művészeti ágak sokféleségében, s ezek tették együttesen naggyá a görög kultúrát.

A görög kereskedelem és hajózás e korszakban már behálózta a Földközi-tenger egész térségét. Görög gyarmatok létesültek a tengerpart teljes hosszában, nyugaton a Gibraltári-szorosig - vagyis a „sötét kapuig”, amelyen az ókori hajósok nem szívesen merészkedtek túl keleten a Fekete-tengerig. A mai Dél-Franciaország, Spanyolország, Észak-Afrika partjai mentén, de főképpen Dél-Itáliában és Szicíliában, valamint az Égei-tenger szigetvilágán át Kis-Ázsia nyugati partvidékéig bezárólag virágzó görög városok jöttek létre. Ezekben a városokban a fejlett tengeri hajózás és kereskedelem megalapozta az általános jólétet, megteremtette a polgárok anyagi biztonságát. (A lakosság az adott

terület nehezen megművelhető, sőt nehezen járható domborzati viszonyai miatt volt kénytelen a tengeri kereskedés útját választani.) Egyrészt a társadalmi jólét hívta életre az általános művelődés alapjait, de minden valószínűség szerint ez önmagában még nem indokolta volna egy olyan magas szintű bölcseleti rendszer kialakulását e térségben, amely áttételesen még a középkori, sőt bizonyos értelemben véve az újkori gondolkodásra is rányomta bélyegét. Fontos tényező, hogy az ókori kereskedők és hajósok voltak az elsők, akik kételkedni merészeltek hazájuk hagyományos életformáiban, gondolkodásmódjában és a vallási képzetekben. Ez persze teljesen ésszerű folyamat, hiszen ott, ahol sokféle vallás találkozik egymással, mindegyik azt állítván, hogy ő az igazság kizárólagos letéteményese, hamar felszínre tör a kételkedés szelleme. Ahol pedig felüti fejét az egészséges kételkedés, ott - legalábbis egy adott pontig - nyilvánvalóan fejlődésnek indul a logikus gondolkodás képessége. Az ókori Görögországban ezek a tényezők együttesen teremtették meg a filozófiai gondolkodás hihetetlenül intenzív felvirágzásának előfeltételeit. Láthatjuk tehát, hogy a vallásnak, illetőleg a hagyományos vallásosság látszatigazságaiban való kételkedésnek kiemelkedő szerepe volt a nyugati filozófia kialakulásában, igaz, ez a megállapítás a keleti bölcseletre nézve is éppúgy helytálló, elég, ha csak a konfucianizmusra vagy a buddhizmusra gondolunk.

A hellén civilizáció első nevezetes gondolkodója - noha a kutatás jelenlegi állása szerint ez már szinte teljes bizonyossággal megkérdőjelezhető **- Homérosz** volt. A legtöbb kutató szerint ez a név inkább költők generációit képviseli, mintsem egyetlen személyiségre utal. A hagyomány szerint ugyanakkor Homérosz nevéhez fűződik az *Iliász* és az *Odüsszeia* című hősi eposzok megírása. A talányos **szerző** „munkássága” számunkra mégis igen fontos, mégpedig azért, mert az ókori Görögország vallásosságát, illetve istenvilágát az ő nevéhez kapcsolt művekből, valamint **Hésziodosz** *Theogóniá*jából *(Az istenek születése)* ismerjük. Az emberi módon viselkedő olimposzi tizenkettek (lásd: vallástörténet) valóságos istenségének hitében megrendült korai görög filozófusok javarészt innen merítettek cáfolataikhoz ihletet, mígnem felszínre törtek a filozófiatörténet korai „szkeptikusai”, a szofisták, nyomukban pedig az istentelenség bűnével a történelem folyamán először megvádolt bölcseleti vezéralak: **Szókratész.**

Az idealista filozofálás történetére azonban még egy másik nagyon fontos tényező is hatással volt, nevezetesen a keletről görög földre beszivárgó vallási áramlat, amelyről azonban igen keveset tudunk. Kevés ismeretünk oka éppen abban keresendő, hogy a titkos vagy ún. **misztériumvallásokról** van szó, amelyek mibenléte teljes mértékben csak a beavatottak számára volt feltárva. Ide tartoztak például az eleusziszi misztériumok, a Dionüszosz-kultusz és az orfizmus. A görög lakosság jelentős része - csakúgy, mint ennek nyomán később a rómaiak - a görög gyarmatosítás következtében az archaikus kor végére már e misztériumvallások valamelyikének hódolt, vagyis a „beavatottak" közé tartozott. A filozófiában az ebből az irányzatból származó bizonyos gondolatelemek - mint például a lélek halhatatlanságának tana - idővel kiemelkedő fontosságúvá váltak, egyebek között a püthagoreusoknál, Szókratésznél, Platónnál, az ún. neoplatonizmusban, és innen azután a kereszténység egy része is több elemet átvett.

A görög szellem kb. az i. e. VI. század folyamán szakadt el oly mértékben a hagyományos vallásosságtól, hogy ekkor már a tulajdonképpeni filozófiai gondolkodás kialakulásáról beszélhetünk. Vagyis azt mondhatjuk, hogy e folyamat erre az időszakra érett be annyira, hogy a társadalom, vagy legalábbis annak egy része, kiábrándulva a vallási tarkaság, kuszaság és titokzatosság légköréből, az önálló gondolkodás útjára lépett, racionális, kézzelfogható magyarázatot kívánt találni a különböző természeti és társadalmi - kezdetben, mint hamarosan látni fogjuk, csak az előbbi - jelenségek okaira. Ezek a magyarázatok sokszor döbbenetesen pontosak és precízek, közülük jó néhány megfeleltethető a bibliai kinyilatkoztatásokkal, és a tudomány mai állása szerint is cáfolhatatlanok. A filozófiatörténet kutatójának nemegyszer támad olyan érzése, mintha a görög bölcselők némelyikét ugyanúgy a Szentlélek vezette volna gondolataiban, mint az Ószövetség prófétáit, vagy az Újszövetség apostolait. A későbbi századokban, a középkor, sőt az újkor és modern korunk folyamán sem tudták a szakavatott filozófusok, illetve a különféle filozófiai iskolák képviselői számottevően meghaladni a görögök által feltárt bölcseletet, pontosabban annak igazságtartalmát. Az utókor jobbára alig tehetett fel olyan lételméleti, etikai stb. kérdéseket, amelyekkel a görögök ne foglalkoztak volna már korábban, tehát kis túlzással kimondhatjuk, hogy a filozófia aligha volt képes valami valóban

újat alkotni az antik világ letűnését követően. Talán a pogányokért folyó isteni küzdelem állt mindezek hátterében, nem tudhatjuk. Az viszont bizonyos, hogy a felismerés önmagában véve még kevés, ha nem párosul valódi hittel és istenfélelemmel. A Szentlélek jótékony befolyása egy idő után megszűnik, ha az egyén kizárólag önmagának tulajdonítja felismeréseit, és elfordul az isteni befolyástól. Talán ezért lehet számunkra olyan szembetűnő az a tény, amelyet az antik korszak filozófusainak nagy többségénél láthatunk: egészen a milétosziaktól kezdődően a legtöbb görög bölcselőnek vagy filozófiai iskolának volt egy-egy olyan nagyszerű felismerése, amely által igen közel kerülhettek valamely bibliai igazsághoz - s az igazság keresése a görög bölcselet központi gondolata -, azonban egy másik, negatív „felismerés" élethosszig tartó hangoztatása általában végérvényesen eltorlaszolta az előzőből való továbbfejlődés keskeny, de potenciálisan igen termékeny útját. Pál apostol ugyanezen gondolatok helyénvalóságáról tesz bizonyságot a Rómaiakhoz írt levelében, ahol kimondja, hogy Isten a kinyilatkoztatást nem ismerők számára „megláttatta" magát az Ő alkotásain keresztül. Tehát a probléma nem a tudatlanságból eredt, hanem abból, hogy az igazság kutatói legtöbbször bálványokkal és hamis eszmékkel cserélték fel az örökkévaló Isten dicsőségét, s ennek nyomán az igazságot hazugsággá változtatták, aminek következtében *„okoskodásaikban hiábavalókká lettek, és az ő balgatag szívük megsötétedett"* (vö. Rm. 1:20-25).

Ha kicsit jobban belegondolunk, rögtön látni fogjuk, milyen érdekes ez a korszak, amelyet a XX. század jeles, német származású filozófusa, Karl Jaspers bizonyos értelemben véve méltán nevezett „a világtörténelem időtengelyének". Az i. e. VI. században ugyanis térben és időben egymástól nyilvánvalóan teljesen függetlenül számos olyan nagy formátumú gondolkodó lépett fel a történelem színpadára, kik közül nem egy vallásalapító is volt, talán elég, ha csak Buddha, Lao-ce, Kung Fu-ce és Zarathusztra nevére gondolunk, de például Izrael népe között is számos neves próféta működött ekkor, például Jeremiás, Dániel és Ezékiel. Mindez persze nem azt jelenti, mintha a görög filozófia története kizárólag erre az egyetlen századra korlátozódna, sőt éppen csak a kezdetekről van szó. Az antik filozófia (a görög és annak szerves folytatásaként a római) időtartam szempontjából közel egy évezredet ölel fel - vagyis az i. e.

VI. századtól az i. sz. VI. századig terjedő időszakot -, de amint látni fogjuk, az antik filozófia hatása a megjelölt időintervallumnál jóval távolabbra nyúlik.

Áttekintésünket mindenképpen megkönnyíti az a tény, hogy ez a hatalmas időszak tartalmilag és logikailag három, egymástól jól elkülöníthető periódusra osztható.

Az **első periódushoz** az ún. **preszókratikusok** tartoznak, azok a filozófusok, illetve filozófiai irányzatok, amelyek tevékenységi ideje az i. e. VII-V század közé esik. Azt is mondhatnánk, hogy ez az időszak kb. Thalész fellépésétől Szókratész munkásságának kezdetéig tart, és ide sorolhatjuk a milétosziakat, a püthagoreusokat, az eleaiakat, az atomistákat, sőt lényegében még a szofistákat is, bár az utóbbiak már érdekes átmenetet képeznek az antik filozófia korai szakasza, valamint annak virágkora között.

Az antik filozófia **virágkorát** - mint második periódust - tehát a szofisztika kibontakozásától kezdődően **Szókratész és Platón** munkásságán át **egészen Arisztotelész haláláig** számíthatjuk, vagyis az i. e. V sz. közepétől az i. e. IV sz. végéig. E három gondolkodó révén emelkedett a görög gondolkodás hihetetlen magasságokba, s „szakosodott" végérvényesen a filozófiai vizsgálódás különféle diszciplínákra, például etikára, logikára, metafizikára, esztétikára, természet- és társadalomfilozófiára stb. A bölcselet művelésének centruma ebben az időszakban már egyértelműen Athén volt, így az utókor nem véletlenül nevezi attikainak ezt a szakaszt.

Arisztotelész halála után - s persze szoros összefüggésben az ún. peloponnészoszi háborúval - a filozófiai gondolkodásban a társadalmi, gazdasági, politikai krízissel párhuzamosan az általános hanyatlás jelei mutatkoztak. Az antik filozófia ezen utolsó, s az eddigieknél jóval hosszabb periódusát nagy vonalakban **az i. e. IV. sz. végétől egészen az athéni akadémia Justinianus császár által 529-ben történt bezárásáig** számítjuk. E korszak filozófiája persze a hanyatlás ellenére is rendkívül érdekes és változatos, noha sokkal inkább jellemző rá a keveredés, mint az előzőekben tárgyaltakra. Már a jelzett periódus elején négy különböző filozófiai iskola „nyitotta meg kapuját": a cinikusoké, a szkeptikusoké, a sztoikusoké és az epikureusoké. Ezen iskolák képviselői már nem a

természetfilozófia nagy kérdéseit feszegették - igaz, ez a megállapítás már nyugodtan vonatkoztatható a virágkorra is -, hanem sokkal inkább etikával foglalkoztak, vagyis azt kutatták, hogyan élhet az ember boldog életet olyan világban, melyben az egyén szabadsága már csak illúzió, s a városállamiság megszűntével, valamint a birodalmi keretek kiépülésével párhuzamosan hasonló szellemi légkör volt kialakulóban, mint korábban Keleten. A gondolati rendszerek találkozása eklekticizmust, azaz keveredést hozott létre, s így az utolsó századok eszmetörténete már a különféle keleti, görög és római filozófiai elemek összeötvözésének jegyében telt, amelynek csúcspontját a Krisztus utáni szinkretista irányzat képezte, melyet neoplatonizmusnak hívunk, s amely döntő - torzító - hatást gyakorolt a keresztény teológiára is...

I.2. A preszókratikusok filozófiája

I.2.1. A milétoszi természetfilozófusok - az arkhékutatás nyugati úttörői

A talán legismertebb és legtehetségesebb hódító görög törzs, a jón, Kis-Ázsia nyugati partjainak keskeny szegélyén, az Égei-tenger mentén telepedett le még a nagy népvándorlások korai szakaszában. A törzs itt hamarosan tizenkét, igen fejlett városállamot alapított, amelyek földrajzi szempontból hihetetlenül előnyös területen helyezkedtek el. Ezek a városok voltak ugyanis a végállomásai azoknak a Belső-Ázsiából kiinduló nagy karavánutaknak, amelyeknek az árui itt hajókra kerülve Görögországba jutottak. Úgy is mondhatnánk, hogy ez a terület koordinálta a Kelet és Nyugat közötti kereskedelmet, s fölözte le természetesen annak hasznát. Ezek a rendkívül fejlett kikötővárosok így az akkori világ talán leggazdagabb önkormányzatai voltak, ahol fajok, nyelvek és vallások keveredtek egymással. Mindezt az anyagi és szellemi gazdagságot még tetézte, hogy ez terület az ázsiai népek kulturális és technikai kincseiben is bővelkedhetett, amennyiben gyorsan eljutottak ide a keleti asztronómiai ismeretek, pl. a naptár, a térkép, valamint a pénzérmék, illetve a tömeg méréséhez használt eszközök stb. A tizenkét város között is kiemelkedő szerepet töltött be a legdélebbre eső, leggazdagabb város: **Milétosz,** amelyet nem csak a görög, de az egész nyugati tudomány és filozófia bölcsőjének tekinthetünk.

Fontos azonban már most megjegyeznünk, hogy a milétosziaktól éppúgy, mint a **preszókratikus korszak** többi filozófiai iskolájától nem maradt ránk egyetlen teljes terjedelmű, közvetlen forrás sem - vagy azért, mert ilyenek nem is léteztek, vagy pedig azért, mert elvesztek az idők folyamán. Közvetlen forrásul pusztán töredékek - ún. preszókratikus fragmentumok - állnak ma rendelkezésünkre, illetve hozzávetőlegesen korabeli másodlagos irodalomként a valamivel később keletkezett filozófiatörténeti áttekintések, főleg Arisztotelész tollából. A még kizárólag csak természetfilozófiával foglalkozó milétosziak tulajdonképpen a létezés okát próbálták kikutatni, vagyis arra kerestek magyarázatot, hogy miből, illetve hogyan keletkezhetett a világunk. Az általuk elképzelt ősokot vagy őselvet nevezték el ők **arkhé**nak (a görög *kezdet* szóból).

Az ismereteink szerinti első milétoszi filozófus, Thalész (i. e. kb. 624-546) foglalkozását tekintve sokat látott kereskedőember volt. Útjai során sok időt töltött a mesés Keleten, és Egyiptomban olyan kiemelkedő szinten sajátította el az asztronómia tudományát, hogy a legenda szerint állítólag előre megjövendölt egy korabeli napfogyatkozást. (Működésének idejét egyébként innen tudjuk hozzávetőlegesen meghatározni.) Foglalkozott még bizonyos mágneses jelenségekkel, a piramisok árnyékából képes volt kiszámolni azok magasságát, s a geometriában egyébként is maradandót alkotott (Thalész-tétel). Kortársaihoz hasonlóan azonban ő még nem foglalkozott társadalomelméleti jellegű eszmefuttatásokkal, hanem kizárólag természetfilozófiával, amelyhez viszont felhasználta Keleten szerzett ismereteit. Fennmaradt írásainak hiányában természetfilozófiai megállapításairól annyit tudunk, hogy a világ keletkezésének ősanyagát kutatta, és ilyen ősanyagnak a vizet tételezte. Lényegében kimondhatjuk, hogy a jeles milétoszi bölcselő ily módon egészen közel került ahhoz a bibliai igazsághoz, amelyet Péter apostol a következőképpen fogalmazott meg: *„A Föld vízből és víz által állott elő, az Isten szavára."*(II. Pt. 3:5) Thalész szerint, ha a víz ritkul, akkor levegő és tűz, ha pedig sűrűsödik, akkor föld lesz belőle. Így jön létre a másik három őselem - amelyekkel még találkozni fogunk - a legeslegrégibb arkhéból.

Thalésszal körülbelül egy időben tevékenykedett Milétosz városában az ókori világ másik jeles igazságkeresője, **Anaximandrosz** (i. e. kb.

611-546), akiről a későbbi iratok tanúságtételéből tudjuk, hogy *A természetről* címmel komoly tanulmányt is írt, de sajnos ez sem maradt fenn. A világ őselve és minden lét oka Anaximandrosz szerint egy meghatározhatatlan és határtalan valami - görögül apeiron -, amelyből valamikor kivált a hideg és meleg, a száraz és nedves. A Föld kezdetben az űrben lebegett, és cseppfolyós halmazállapotú volt, mígnem fokozatosan kiszáradt, ezáltal létrejöttek az élőlények. Ezek kezdetben a vízben éltek, majd kijutottak a szárazföldre. Az apeironból azonban ennek mintájára folyamatosan keletkeznek újabb és újabb világok, majd térnek vissza ebbe az őselvbe vagy ősanyagba. Anaximandrosz - amint láthatjuk - elméletével a modem kori evolucionizmus alapjait teremtette meg, amely valamilyen formában mindig fel-felbukkant az emberiség eszmetörténetében, mígnem korunkra „tudomány” vált belőle. Ugyanakkor viszont egyes feltételezések szerint Anaximandrosz nevezte először Földünket gömb alakúnak, s annak elhelyezkedéséről, valamint alakjáról szóló elmélete tökéletesen egybecseng a bibliai Jób pátriárka kijelentésével: *„(Isten) terjeszti ki északot az üresség fölé és függeszti föl a Földet a semmiség fölé.”* (jób 26:7) (A lapos Föld teóriáját a Biblia sehol nem támasztja alá.)

A harmadik milétoszi filozófus **Anaximenész** (i. e. kb. 585-525) volt, aki a levegőt tekintette arkhénak, annak nevezve az emberi lelket is mint életadó lélegzést. A levegőn egyaránt értette az anyag fizikai létét és a mozgást. Úgy gondolta, hogy a levegő valamilyen formában hatalmában tart bennünket - nélküle létezni nyilvánvalóan nem tudunk -, sőt ezen túlmenően az egész világegyetemet is a lélegzés és a levegő hatja át. Érdekes összefüggést mutat ez a feltételezés Pál apostol bizonyságtevésével Isten lényéről: *„Őbenne élünk, mozgunk és vagyunk.”* A világkeletkezés és -pusztulás periodikus váltakozása viszont az ő bölcseletének is szerves részét alkotta, hiszen szerinte a levegő ritkulása (tűz), valamint sűrűsödése (víz és föld) hoz létre minden létezőt.

Azt láthatjuk tehát, hogy a milétosziak mindegyike valamilyen ősanyagban kereste a világ keletkezésének okát. A továbbiakban olyan filozófiai iskolával ismerkedünk meg, amelynek követői ugyan szintén természetfilozófusok voltak, de nem egy ősanyagban, hanem egy őstörvény létezésében gondolkodtak a világ keletkezését

illetőleg, vagyis ennyiben a későbbi idealizmus alapjait teremtették meg.

I.2.2. A püthagoreusok bölcselete - a lélek halhatatlansága tanának európai gyökerei

Az irányzat szellemi atyja az i. e. 580-500 között élő, s minden valószínűség szerint túlnyomórészt a dél-itáliai Krotónban működő **Püthagorasz** volt. A krotóni filozófus és természettudós hasonló munkásságot folytatott a Magna Graeciához tartozó településen, mint kis-ázsiai görög „kollégái", hiszen úgy tűnik, hogy a matematika és a természet kutatása számára is prioritást élvezett a puszta filozofálgatással szemben. Azt mondhatjuk, hogy ő is elsősorban természetfilozófus volt, aki azonban a számok tanát állította filozófiája középpontjába. A számoknak - s főleg a tízes számnak - nem csak jelentést, de hatalmat is tulajdonított. Természettudományos ismereteit - a milétosziakhoz hasonlóan - keleti utazásai alkalmával szerezte, s nevezetes algebrai tételével legalább olyan nevet szerzett magának a matematika területén, mint Thalész a geometria tudományában. Püthagorasz használta először az egész világegyetemre nézve a *kozmosz* kifejezést, csakúgy, mint a *filozófia szót* - amely utóbbi használatát a jeles görög bölcselő állítólag csak szerénysége folytán tartotta kívánatosnak. Az ok nagyon egyszerű: a kor kiemelkedő gondolkodóit bölcseknek, *szophoszok*nak nevezték, ő azonban ezt a kifejezést önmagára nézve túlságosan hízelgőnek tartotta, s nemes egyszerűséggel csupán bölcsességet szerető embernek, vagyis *phüoszophosznak* nevezte magát.

Püthagorasz egyébként mindenben a harmóniát kereste, s a világmindenség tekintetében a zene világában találta meg a legmagasabb szintű harmóniát. A világ eredetét nem az ősanyagban, hanem egy őstörvényben kereste, amelyet mint a világ alkotórészei közötti számszerű törvényszerűséget mutat be.

Külön érdekesség, hogy tanításában vegyülnek a Keletről származó különféle vallásos és misztikus eszmék, például a - vélhetőleg a hinduizmusból talán egyiptomi közvetítéssel átvett - **lélekvándorláshit.** Eszerint a lélek a test halála után mindig újra és újra testet ölt, hiszen a karma törvénye erre kényszeríti. Ez a test lehet egy új emberi test, de akár állati is. Amíg a lélek a kívánatos

mértékben meg nem tisztul, addig tart a testet öltés szakadatlan folyamata, mígnem a lélek egyszer kiszabadul, és egyesül a világlélekkel. E vallási kultusz európai megjelenéséről nagyon keveset tudunk, de az bizonyos, hogy nem Püthagorasz volt az első a térségben, aki erősen hitt a lélek halál utáni továbbélésében. A kutatások fényében ma már teljesen bizonyosnak vehetjük, hogy az olimposzi politeista istenkép meglétével egy időben - sőt talán még annál is régebbről - számos olyan vallási kultusz létezett az ókori Görögországban, amelyekről korábban már említést tettünk. Különösen nagy népszerűségnek örvendett az ún. misztériumvallások között a **Dionüszosz-,** más néven **Bakkhosz-kultusz,** amelynek névadója eredetileg egy trákiai istenség volt. A trákok a görögök által megvetett és hozzájuk képest civilizálatlan, földművelő nép voltak, akik Bakkhoszban a termékenység istenét tisztelték. Ennek a bika alakú istennek rendszeresen mutattak be áldozatokat a természetfeletti segítségnyújtás reményében. A hagyományos termékenységkultusz idővel sokat veszített jelentőségéből, Bakkhoszt mégis egyre nagyobb tisztelet övezte, amikor hívei megismerkedtek a borivással, valamint a bódító hatású - talán ópiumos - italok készítésével. A részegséget és kábultságot egyre inkább isteni állapotnak tartva hamarosan már úgy mutattak be áldozatot Bakkhosznak, mint a bor és mámor istenének. A kultusz ettől kezdve egyre barbárabb jelleget öltött, hívei a Baál-papokhoz hasonlóan tűz körüli táncot jártak, önkívületi állapotban őrjöngtek, vadállatokat téptek szét és ették nyersen azok húsát. Úgy gondolták, hogy miközben a test eksztatikus állapotban tombol, közben a lélek egy emelkedettebb szintre kerül, vagyis közelebb jut az isteni szférához. Azt feltételezték, hogy a rítus végzése közben megszállja őket valamiféle istenség, és erre az időre ők is istenekké válnak. A Bakkhosz-kultusz hiába került át - feltehetőleg a nagy népvándorlások idején - Görögországba, s kapta a Dionüszosz nevet, vadsága miatt néhány kivételtől eltekintve aligha nyerhette el a görögség tetszését.

A filozófiára pedig ebben a formában egyáltalán nem tudott hatni. A kultusz átalakított, illetve „enyhített” változata volt az **orfizmus,** amely a híres trák dalnokról, Orpheuszról kapta a nevét. Ez a misztériumvallás a hagyomány szerint éppúgy Trákiából származott, mint a Bakkhosz-kultusz, de a kutatások fényében sokkal valószínűbb a krétai, sőt egyiptomi eredet. Orpheusz - ha

egyáltalán hihetünk a létezésében - eredetileg pap és filozófus volt, aki kételkedett a Bakkhosz-hit helyességében, amiért is a bacchánsnők önkívületi állapotukban bosszúból széttépték.

A vallásreformer Orpheusz tanai mindenesetre gyorsan terjedtek, követői hittek a lélekvándorlásban, illetőleg a lélek halál utáni továbbélésében. A lélek pedig kizárólag csak aszkézis, vagyis önsanyargatás útján juthat el eredeti isteni állapotába, de ehhez nincs szükség olyan vad orgiákra, mint amilyeneket a Dionüszosz-hívők rendszeresen tartottak.

Az orfikusok hiedelemvilága meghatározó tényező volt Püthagorasz számára. E tanból ered, hogy a **püthagoreusok** szigorúan elvetették az állatok leölését, fogyasztását, illetve azok megáldozását. Etikájuk a lelki megtisztulás fontosságába vetett hitük miatt igen szigorú volt. Vallási közösségüknek csak az lehetett tagja, aki vállalta, hogy egész életét szigorú önfegyelmet gyakorolva éli, ügyelve a mértékletesség és önmegtartóztatás szabályaira. Az engedelmesség és a titoktartás éppúgy kötelessége volt a csatlakozni szándékozók számára, mint az igénytelenség, vagyis a gazdagság és pompa elvetése. Ugyanakkor igen fontosnak tartották a tudományos képzettség megszerzését, csakúgy, mint a test- és a zenei kultúra fejlesztését. Az irodalmi és filozófiai műveltség pedig kimondottan erénynek számított, amelynek elsajátítása a szervezeten belül nem csak a férfiak kiváltsága volt. Azt láthatjuk tehát, hogy a püthagoreus közösség több tekintetben is úgy működött, mint egy későbbi egyházi szerzetesrend. Amikor a püthagoreusok kísérletet tettek arra, hogy tevékenységük súlypontját áthelyezzék a politika világába, a szervezetet támadás érte, s a gyülekezés helyéül szolgáló épület is a lángok martalékává lett. Egyes feltételezések szerint maga az alapító is e támadássorozat következtében vesztette életét. Az ún. **neopüthagoreus** irányzat csak az i. sz. **I.** században virágzott fel, javarészt elfogadva a korai tanokat.

I.2.3. Az eleaiak iskolája - támadás a vallási és lételméleti tradíció ellen

Elea városa Itália nyugati partján feküdt, a mai Salernótól délre. Az itt létrehozott ún. eleai iskola egy időben működött a krotóni püthagoreusokéval. Legismertebb tagjai közül talán magát az alapítót, **Xenophanészt** kellene kiemelnünk, aki feltehetőleg i. e.

570 körül született. Eveken át vándorköltőként járta a görög városokat, majd Eleában letelepedve megalapította saját filozófiai iskoláját.

Xenophanész volt az első görög filozófus, aki nagyon komoly támadást indított a hagyományos vallásosság ellen, és tankölteményeiben igyekezett minél nevetségesebbé tenni a teljesen emberi tulajdonságúakká formált (antropomorf) homéroszi és hésziodoszi isteneket. Komolytalannak tartotta, hogy bármiféle tiszteletet érdemeljenek ezek a görög istenek, akik éppúgy csalnak, lopnak és házasságot törnek, mint az emberek. Az eleai bölcselő ezzel együtt hadat üzent a hagyományos görög vallásosság minden egyéb megnyilvánulásának, a csodahitnek, a babonának, de a lélekvándorlás Keletről származó tanának is. Ettől függetlenül ateizmussal nem volt vádolható, hiszen azt vallotta, hogy bár nem létezhetnek különböző, egymás felett uralkodó, egymással perlekedő és háborúzó, az emberekhez hasonló formájú és gondolkodású istenek, ellenben egyetlen istenségnek mégis léteznie kell. A szerzőtől fennmaradt töredékekből azonban az olvasható ki, hogy ő ezt a meg nem nevezett istent magával a világegyetem egészével azonosította, tehát ilyen értelemben panteista volt. Halála után követői továbbfejlesztették ezt a tanítást.

Parmenidész i. e. 525 körül született Eleában, ahol tekintélyes polgárként élt, és mint Xenophanész tanítványa hamarosan az eleai iskola legtermékenyebb filozófusa lett. Elképzelése szerint igazi tudásra kizárólag tiszta észbeli megismerés útján tehetünk szert. Megismerni viszont csak a létezőt tudjuk, a nem létezőt nem. Parmenidész nem létezőn az üres teret érti, ami tulajdonképpen szerinte nincs is, hiszen a lét mindent betölt. Ebből jutott arra a felismerésre, hogy a léttel szemben álló gondolkodás sem létezhet, sőt végül is a kettő ugyanaz.

Mivel a keletkezés és a mozgás üres tér létezését feltételezné, amely Parmenidész szerint nincs, így keletkezésről és fejlődésről sem beszélhetünk, csupán a szüntelenül fennálló létről. Ez a töredékeken alapuló értelmezés azonban - valljuk be nyugodtan - nem tűnik teljesen egyértelműnek, igaz, megfelelő források hiányában az egyértelműséget hiba lenne minden esetben számon kérni a preszókratikusokon.

Parmenidész kiváló tanítványa volt az eleai Zénon (i. e. 490-ben született), akit feltétlenül meg kell különböztetnünk a bő másfél évszázaddal később Athénban tevékenykedő sztoikus Zénontól. A kiváló eleai bölcselő életcélul tűzte maga elé, hogy megvédi mestere felismeréseit, illetőleg tanításait az egyre sűrűsödő eszmei támadásokkal szemben. Noha Zénontól szinte semmilyen eredeti töredék nem maradt fenn - s amit tudunk róla, azt Platón és Arisztotelész írásaiból tudjuk -, egyértelműnek vehetjük, hogy Hérakleitoszt is megelőzve ő rakta le a dialektikus szemléletmód alapjait. Téziseinek cáfolatán hosszú ideig matematikusok, fizikusok és filozófusok nemzedékei dolgoztak, s noha a gyakorlat könnyen beláttatja velünk az elméleti szakember tévedéseit, amelyről nyilván ő is tudott, a megfelelő magyarázat sokáig késett.

Zénontól ered például az az elképzelés, mely szerint ha Akhilleusz és egy teknősbéka között futóversenyt rendezünk, s ha az utóbbinak adunk bármilyen kis előnyt, akkor az egyébként gyorsabban futó Akhilleusz soha nem fogja utolérni, hiszen mire utolérné a teknősbékát az A ponton, akkorra az már a B ponton jár, mire pedig eljut a B-re, addig a teknősbéka a C ponthoz jut, és így tovább.

Zénon másik elmélete úgy hangzik, hogy ha egy kilőtt nyílvessző mozgását egy adott pillanatban megnézzük, akkor az lényegében nem mozog. Ha a nyílvessző egész röppályáját felosztjuk ilyen kis időpillanatokra, akkor a nyílvessző egyik pillanatban sem mozog, tehát levonva a következtetést, a repülő nyílvessző egyáltalán nem mozog.

Ma már tudjuk, miben áll a zénóni logika gyengéje, vagyis mi okozza azt az ellentmondást, amire a görög bölcselő is szerette volna felhívni a figyelmet. Azt kell belátnunk - s ez mindkét példára igaz hogy az idő nem pontok sorából áll, hanem az idő lényege éppen séggel a szüntelen, minden ponton áthaladó tovamozgás. Az egyedi mozzanatokra széttagolás legfeljebb a mi gondolkodásunk sajátossága, de semmiképpen sem az időé.

Fontos még megjegyeznünk, hogy az eleaták a földet tekintették ősanyagnak, amelyből elméletük szerint létrejött mindaz, amit a szemünkkel láthatunk.

I.2.4. Hérakleitosz filozófiája - a logosz fogalmának

megjelenése, és a fejlődéselmélet korai megfogalmazása

A preszókratikus korszak talán legnagyobb hatású gondolkodója volt a kis-ázsiai Ióniában i. e. 540 táján született **Hérakleitosz,** akit ugyanakkor sokan az antikvitás legtalányosabb bölcselőjének is tartanak. Az utókortól mindenesetre „a homályos" gúnynevet is kapta. Ez a rejtélyes filozófus nem igazán rajongott a tömegért - mondhatni megvetette -, és talán ebből adódóan kifejezetten ellensége volt a demokratikus államberendezkedésnek. Élete jelentős részét magányosan töltötte, sőt hosszú évekig kimondottan remeteéletet folytatott a hegyek között, ahol kizárólag növényi táplálékot vett magához.

Száznál is több töredéke maradt az utókorra, amelyekből kiderül, hogy szerzőjük aktívan és komolyan kereste az igazságot, s az élet értelmét egyértelműen abban jelölte meg, hogy az ember megtalálja azt az egyetlen gondolatot, amely feltárja számára a világ titkát. Hérakleitosz szerint a sok tudás önmagában véve értéktelen. Kezdettől fogva az egységest próbálta felkutatni a sokféleség mögött, míg a létről pontosan ellentétes véleményének adott hangot a parmenidészi gondolatokhoz viszonyítva. Míg Parmenidész a lét változatlanságában hitt, illetve abban, hogy nincs sem keletkezés, sem pedig fejlődés, addig Hérakleitosz szerint folyamatosan változik minden. Erre utal szállóigévé vált híres mondása: „Nem lehet kétszer ugyanabba a folyóba belelépni", hiszen másodjára már nem ugyanazzal a vízzel van dolgunk, s mivel ez a megállapítás életünknek jóformán minden egyes mozzanatára igaz, ezért a hérakleitoszi kifejezéssel élve „minden folyik (v. mozog)" (panta rhei). Ez a szüntelen változás viszi előre a világot.

A szüntelen mozgás, illetve változás mögött azonban mégis kell valamilyen egységnek lennie, amely az egészet képes összetartani, s ez Hérakleitosz szerint nem más, mint az egységes világtörvény. Ennél a pontnál az ióniai bölcselő új fogalmat vezetett be a filozófiába, amelyet jóval később, s némileg más értelemben a keresztény teológia is átvett: a *logosz* fogalmát. A logosz őselv, vagy világtörvény, amely a történéseket irányítja a világban. Hérakleitosz a milétosziakhoz hasonlóan sokat foglalkozott a világ eredetének kérdésével, s véleménye szerint az az ősszubsztancia, amelyből vagy amely által a világ előállott, nem a víz, a levegő, de nem is az

apeiron, hanem a tűz. A világ az őstűz által jött létre, amely az örök törvény által hol fellobban -ekkor keletkeznek a világok -, hol pedig kialszik - amikor is minden visszahullik a nemlétbe és megsemmisül. Hérakleitosz szerint a mi világunk is egy hatalmas és kivédhetetlen tűzözön által semmisül meg egyszer - amely elméletről nem kell különösebben kifejtenünk, hogy milyen mértékben vág egybe mind az Ó-, mind az Újszövetség es-chatologiájával. (Talán csak zárójelben érdemes még megjegyeznünk, hogy a tűzözön-jövendölést évszázadokkal később a sztoikusok is felújították.) Koncepciójában ez az őstűz valamiféle ősenergia, amelynek az isteni és az emberi lélek is része. Ez irányítja a lét és a nemlét állapotainak váltakozásait, amiből lényegében levezethető a hérakleitoszi dialektika. Hérakleitosz szerint ugyanis minden fejlődés ellentétes erők poláris összjátékában megy végbe, vagyis minden földi létező, érzékelhető dolog „ellentétek egysége". Ilyen ellentét például a nappal és az éjszaka, a nyár és a tél, a teltségérzet és az éhség, a háború és a béke stb.

Ez utóbbinak egyébként a jeles görög filozófus különleges jelentőséget tulajdonít, hiszen véleménye szerint ezen ellentétpár hiányában megállna a földi fejlődés: „A háború mindenek atyja és mindenek királya." Úgy is mondhatnánk, hogy a saját létéhez minden dolognak szüksége van a maga ellentétére, hiszen ez mint katalizátor vagy mint mozgatórugó van egyszersmind jelen. Eszerint az elfogyasztott étel ízét csak akkor tudjuk élvezni, ha éppen éhesek vagyunk, a pihenés akkor édes igazán, ha fáradtan pihenünk le, sőt még a jót is csak akkor tudjuk igazán értékelni, ha visszaemlékszünk arra, milyen volt a rossz. Ez tehát a hérakleitoszi dialektika - eredeti értelmében a kérdés-felelet formájú megvitatás művészetének - lényege, amelyet jóval később Hegel, sőt a marxizmus is továbbfejlesztett.

Hérakleitosz gondolati síkon mintegy túllépve a görög sokisten-hiten, az egyetlen isten létezésébe vetett hit irányába haladt, noha a *logosz* fogalomnak ő még távolról sem adta meg a keresztény teológiában kimutatható - s az egyetlen élő Isten egyszülött Fiára alkalmazott - specifikus jelentést. Az ellentétek egységéről szóló tanítását Hegel, Marx és Nietzsche filozófiájának tárgyalásakor idézzük fel.

I.2.5. Empedoklész filozófiája - a világegyetemben zajló nagy küzdelem lényegiségének megsejtése, és a fejlődéselmélet továbbfejlesztése

Empedoklész, aki i. e. 490-ben született a szicíliai Akragaszban, egyszerre volt költő, orvos, politikus, vallástanító, filozófus, vagyis személyében egy valódi ókori polihisztort tisztelhetünk. Empedoklészt az utókor eklektikus gondolkodónak tartja, hiszen varázsa, illetőleg filozófiatörténeti jelentősége nem annyira eredetiségében rejlik, hanem sokkal inkább abban, hogy a megelőző rendszerekből származó gondolatokat egységes új egésszé volt képes összekapcsolni. Mindazonáltal bizonyos értelemben véve eredeti filozófusnak is mondhatjuk őt, hiszen noha a püthagoraszi lélekvándorlástan éppúgy felbukkan nála, mint a hérakleitoszi dialektikus gondolkodás bizonyos elemei, rendszerében jelentős újításokat is találhatunk.

Fontos lépést tett a csak néhány évtizeddel később tevékenykedő atomisták (mechanikus materialisták) gondolkodásának irányába feltételezésével, mely szerint az arkhét nem önmagában véve a vízben, a levegőben, a földben vagy a tűzben vélte felfedezni, hanem ezeket négy elemnek tételezvén kimondta, hogy a világ létrejöttében mind a négynek egyformán szerepe volt. Az ősanyagból kiinduló régi természetfilozófia ezzel a „felismeréssel" csúcspontjára érkezett, és a későbbiekben veszített jelentőségéből.

Empedoklész szerint a világ mozgatóereje nem más, mint a mindenkor és mindenben jelen lévő vonzás és taszítás, amelyet ő szeretetnek és gyűlöletnek nevezett. A szeretet és gyűlölet hatalma a világ fejlődésmenetében folyamatosan váltja egymást. A szeretet harmonikus, boldog egységbe tereli, míg a gyűlölet erőszakkal szétválasztja az elemeket. Ez az elmélet nagyon közel vitte Empedoklészt a bibliai iratokban is elénk tárulkozó hatalmas, kozmikus küzdelem mibenlétének megértéséhez, noha a filozófus az ismeretek ilyen mélységéig pusztán emberi következtetések levonásával nem juthatott el. Sőt az emberi logikára támaszkodás és az isteni tanítástól való elrugaszkodás bibliai szempontból nézve hihetetlen szellemi mélységekbe képes taszítani a bölcselet „szakavatott" művelőt is, vagy talán főként őket.

Empedoklész ugyanis élete végén továbbfejlesztette a Hérakleitosz

által néhány évtizeddel korábban megfogalmazott fejlődéselméletet, kiterjesztve azt a teljes élővilágra. Eszerint az élőlények keletkezése úgy történik, hogy először az alacsonyabb, majd a magasabb rendű szervezetek alakulnak ki, előbb a növények, majd az állatok, s végül az emberek. Ez az elmélet első pillantásra is mintegy megelőlegezte a közel két és fél évezreddel később elterjedésnek induló darwini evolúcióelméletet.

A görög bölcselőről már életében az a hír járta, hogy istenné vált, amiben a legenda szerint ő maga sem kételkedett. Annak érdekében, hogy halála után nyoma se maradjon holttestének, az Etna kráterébe vetette magát. Nem volt azonban szerencséje, a vulkán meghiúsította szándékát: a kráter ugyan elnyelte a testet, de felszínre vetette a filozófus saruját.

I.2.6. Az atomisták bölcselete - a materializmus és az Isten nélküli világ ókori hírnökei

Az atomok mint elemi részecskék létezésének első megfogalmazói szintén a görögök voltak. Az úgynevezett atomelmélet korai „kidolgozása" különösképpen köthető két ókori bölcs, Leukipposz és Démokritosz nevéhez.

Leukipposz tevékenységéről nagyon keveset tudunk, hiszen jobbára egyetlen rövid töredéke ismeretes: „Semmi sem történik vaktában, hanem minden értelmes okból és szükségszerűség folytán." Azonban bizonyosra vehető, hogy e rövidke gondolat szerzője volt az oksági törvény első megfogalmazója. Nagyon valószínűnek tűnik, hogy Leukipposz már az i. e. V század közepére kialakította sajátos atomelméletét, amelyet kiváló tanítványa, **Démokritosz** (i. e. 470-361) - aki a hagyomány szerint 109 évet élt - zseniálisan beépített a saját rendszerébe. Az abdérai születésű filozófus hatalmas vagyont örökölt szüleitől, s ez lehetővé tette számára, hogy az akkor ismert világ majd minden szegletét bejárja: megfordult Egyiptomban, Perzsiában, sőt Indiában is.

Végleg hazatérvén világ körüli útjairól, csendes magányosságba, egyfajta önkéntes száműzetésbe vonult vissza, vagyis több híres elődjével, illetve kortársával ellentétben nem hozott létre önálló filozófiai iskolát. A nyilvános vitáktól is távol tartotta magát, amelyek nem mentek ritkaságszámba akkoriban.

Démokritosz mindazonáltal korának valódi polihisztora volt, hiszen pszichológiával, orvoslással, geográfiával, zenével, asztronómiával, anatómiával és filozófiával egyaránt foglalkozott. Parmenidésszel ellentétben ő a nem létezőt, vagyis az üres teret fennállónak fogadta el, de azt a gondolatot képtelen volt a magáévá tenni, hogy a semmiből keletkezés helytálló lenne, hiszen ezzel ellentmondott volna mestere véleményének, amely minden történés szükségszerűségét célozta meg. Démokritosz ezen feltételezésével - nyilvánvalóan tudtán kívül - ellentétbe került azzal a bibliai tanítással, amely szerint Isten mindent a semmiből (ex nihilo) teremtett.

Leukipposz és Démokritosz szerint tehát a világ egyfajta teret betöltő Telítettből, a létezőből, másfelől egyfajta nem létező Üresből, a térből áll.

Az a Telített azonban, amely létezik és betölti a teret, nem egységesként fogható fel, vagyis nem egy konkrét valami, hanem sokkal inkább számtalan parányi, ezért emberi szemmel nem látható elemi testből áll. Ezek belül nem üresek, így maradéktalanul képesek betölteni a rendelkezésükre álló minimális teret. Mivel azonban e parányi részecskék már nem oszthatók tovább, ezért atomoknak, vagyis oszthatatlanoknak nevezték el őket. Ezek az atomok változatlanok, egyszersmind elpusztíthatatlanok, anyaguk homogén, bár nagyságra és tömegre különbözhetnek. Minden összetett anyag ilyen oszthatatlan részecskék egyesüléséből jön létre, míg a pusztulás nem más, mint az anyag szétesése végtelen számú kis atomjaira. Az atomok folytonosan mozognak, egymásnak ütköznek, s vagy összekapcsolódnak, vagy pedig az ütközés következtében elpattannak egymástól.

Tágabb körben gondolkodva ilyen módon keletkeznek a világok is - amelyből a miénken kívül több is lehet -, és ez a folyamat nem előfeltételezi teremtő és irányító szellem vagy istenség létét. Az atomisták e feltevésükből kiindulva vetették el Empedoklész „nagy küzdelem” tanát is, hiszen szerintük mindent a létezőben rejlő vastörvényszerűség irányít.

Démokritosz az előbb ismertetett atomelméletet következetesen továbbvitte az anatómia területére is, azt tételezvén, hogy az ember teste és lelke is atomok megszámlálhatatlan sokaságából áll. A lélek

maga nem más, mint egy testszerű, noha nagyon finom szerkezetű valami (vö. a hindu lélekfelfogással.) Amikor a test és a lélek atomjai kezdenek széthullani, az azt jelenti, hogy az addig létező személyiség a halál állapotába került.

Láthatjuk tehát, hogy az ókor klasszikus materialista (anyagelvűségen alapuló) rendszerét az atomisták alkották meg, s mintául szolgált a később többször is felbukkanó hasonló rendszerek számára. Azt is mondhatjuk, hogy e rendszer hatása a mai ún. tudományos világképig tart, amely a világ keletkezésében nem ad helyet sem Istennek, sem pedig az általa véghezvitt céltudatos teremtésnek. A materialista eszmerendszer továbbfejlődéséről még szólunk a jegyzet későbbi fejezeteiben.

I.2.7. Anaxagorasz filozófiája - núsz kontra politeizmus

Az i. e. 500 körül a kis-ázsiai Klazomenaiban született **Anaxagorasz** nevét többek között azért is ki kell emelnünk az antik filozófia virágkorának tárgyalása előtt, mert ez a derék görög polgár honosította meg a filozófiai gondolkodást Athénban. Amint az eddigiekből valószínűleg kitűnt, az antik filozófia bölcsője érdekes módon nem Athén, hanem sokkal inkább az úgynevezett görög gyarmatövezet volt - egyszerűen azért, mert a megfelelő gazdasági és politikai feltételek e területeken voltak ideálisak a filozófia művelése számára.

Athénban a demokrácia kibontakozásáig főleg a vallás területén hihetetlenül erős volt az ellenállás az új típusú gondolkodással szemben, s a szabadgondolkodókat az egyébként gyorsan fejlődő városállam száműzte területéről, vagy rosszabb esetben halálos ítéletet mondott ki rájuk. Az esetek többségében az istentelenség vádja állt a középpontban, s ezért várt élete alkonyán halál Anaxagoraszra éppúgy, mint valamivel később a már sokkal szélesebb körben ismert neves bölcselőre, Szókratészra. A különbség csak az volt, hogy míg Szókratész szembenézve a halállal, bátran kiitta a méregpoharat -hamarosan kiderül, hogy miért addig Anaxagorasz az utolsó pillanatban elmenekült a halálos ítélet végrehajtása elől, és számkivetésben halt meg.

Van azonban egy másik oka is annak, amiért Anaxagorasz neve érdekes lehet számunkra. A filozófiatörténetben ugyanis ő vezette

be az ún. núsz fogalmát, ami nem más, mint egy gondolkodó, ésszerű és mindenható, mindamellett személytelen szellem. Ez a szellem kizárólag önmagától létezik, a létező dolgok között a legfinomabb és legtisztább, viszont nem vegyül semmivel. Ez a szellem, mint amolyan „első mozgató”, a világ keletkezésének kezdetén egy lökést adott ahhoz, hogy a teljes káoszból tökéletes célszerűséggel áthatott kozmosz jöjjön létre, csakhogy a görög bölcselő szerint ezzel a núsz szerepe véget is ért, hiszen a rendezetté vált világ fenntartásában már nem vesz részt. Úgy is mondhatnánk tehát, hogy Anaxagorasz egy nagyon fontos lépést tett meg a többistenhittel (politeizmus) szemben a monoteizmus (egyistenhit) irányába, csakhogy az általa felfedezett isten egyrészt nem egy személyes Isten, hanem inkább csak egy személytelen isteni erő (lásd: gnoszticizmus). S mivel ráadásul ez az erő pusztán a fennálló világ megalkotásáért felelős, de annak fenntartásáért már nem, így ezen a ponton szoros eszmei rokonságot fedezhetünk fel a XVII-XVIII. századi filozófiában, illetve teológiában kibontakozó deista irányzattal (lásd: Descartes).

A vallási tradíció által isteni rangra emelt Napot Anaxagorasz mindössze izzó kőtömegként határozta meg, s emberi butaságnak titulálta a - bibliai szempontból teremtettnek mondható - dolgok, tárgyak, égitestek stb. kultikus tiszteletét. Vádlói e tekintetben látták leginkább igazolni magukat az istentelenség vádjának kijelentésekor.

I.3. Az antik filozófia virágkora

Az antik filozófia virágkora lényegileg szorosan összekapcsolódik Athén gazdasági-kulturális felemelkedésével (i. e. V sz.), amikor a görög bölcselet súlypontja a gyarmatosított területekről a későbbi déloszi szövetség központjába helyeződött át. A filozófia ezen új szakaszát nem véletlenül nevezik attikai bölcseletnek. Minek is köszönhető ez a változás? A magyarázat az adott kor katonapolitikai fejleményeiben keresendő. A görögöknek az i. e. 500-449 közé eső időszakban többször is meg kellett küzdeniük a perzsákkal, a puszta életben maradásukért. A védekezés ugyan egyfelől sikeresnek volt mondható, de a korábban gazdaságilag és szellemileg egyaránt oly fejlett kis-ázsiai görög kereskedő gyarmatvárosok (jón városállamok) perzsa fennhatóság alá kerültek.

Ennek következtében az európai görögség szerepe felértékelődött. Új kereskedelmi lehetőségekre, útvonalakra volt szükség, s ezek kialakításában igen nagy szerepet vállalt a méreteiben jelentős, de a korábbi időszakban ilyen téren erősen háttérbe szoruló Athén. A szellemi és politikai középponttá váló városállamban hamarosan jólét köszöntött be, a vezető réteg köreiben gazdagság és luxus is, s ezzel együtt igény a magasabb műveltségre. A térségben tehát - némi késéssel - ekkor játszódtak le azok a folyamatok, amelyek valamivel korábban már részben végbementek a kis-ázsiai és dél-itáliai gyarmatvárosokban. A fennálló politikai rendszer - királyság, majd arisztokratikus köztársaság - ekkor már komoly gátjává vált a további fejlődésnek, hiszen a gazdasági és technikai haladásnak értelemszerűen maga után kell vonnia a politikai berendezkedés átalakulását is. (Ne felejtsük el, hogy a kereskedelem felvirágzása révén nem az arisztokrácia, hanem a kereskedő réteg jutott busás haszonhoz, s ez a réteg növekvő gazdasági súlyánál fogva egyre határozottabban követelte a közügyekbe való beleszólás lehetőségét.) Létrejött a demokratikus alkotmány, amely szerint minden szabad embernek joga van irányítani a városállam életét, s ezen keresztül a saját sorsát. A vezetői posztok betöltése ettől kezdve már nem a születési előjogokon múlott, hanem sokkal inkább a személyes ambíción, tehetségen és képzettségen. A népgyűlések alkalmával, vagy a bírósági tárgyalásokon nyilvánvalóan azok voltak előnyösebb helyzetben, akik szándékaikat érthetőbben tudták közölni, illetve az általuk képviselt réteg érdekeit talpraesettebben védelmezték. Ma úgy mondanánk, hogy ők voltak képesek a saját korukban karriert csinálni. A szónoklattan (retorika) művészete egy bizonyos mértékig tanulható, s mivel erre érthető módon óriási volt az igény, hamarosan vállalkozó szellemű „oktatók” jelentek meg a közélet porondján, akik nem csekély összegért vállalták, hogy tanítványaikat beavatják a fennkölt és meggyőző beszédstílus rejtelmeibe. Ők voltak a szofisták.

1.3.1. A szofisztika - minden relatív és „minden dolognak mértéke az ember”

A görög *szophisztai* kifejezés jelentése: *a bölcsesség tanítói.* A szofisták nevükhöz méltóan olyan vándortanítók voltak, akik városról városra járva pénzért végezték oktatómunkájukat görög földön.

Nem mondhatjuk, hogy ők kizárólag filozófusok lettek volna, hiszen a matematika, a geográfia és a különböző művészeti irányzatok mellett olyan gyakorlati ismereteket is tanítottak, amelyek elengedhetetlenek voltak a megváltozott viszonyok között. Elsősorban a kifogástalan szónoklás tudományának jeles szakértőiként - kellő díjazás fejében -bárkit hajlandóak voltak tanítani a meggyőző, illetve hatásos érvelés mibenlétére. Hamarosan azonban a szofisztika művelői sokak által megvetés tárgyává lettek, hiszen a görögök lenézték az ilyen jellegű pénzkeresetet. Mindamellett a saját gondolkodásuk is egyre „szélsőségesebb" irányba tolódott, hiszen széles körű műveltségük a művészetek, a bölcselet és a vallás terén oda vezetett, hogy kételkedni kezdtek az objektív megismerés lehetőségében. Ha viszont nincs objektív mérték annak eldöntésére, hogy kinek van igaza egy bizonyos kérdésben, akkor az lesz a fontos, hogy ki mit tart igaznak, vagyis ki tudja a legügyesebbben érvényre juttatni a saját igazát. Mivel ez a fajta gondolkodás a szofisztika művelőinek körében hamarosan átterjedt az etika területére is, objektív mérték, illetve igazságtudat hiányában egyre kevésbé számított, hogy mi erkölcsös és mi nem, hanem csak az, hogy az ember mit tart annak. A retorika egyetlen célja ily módon már valóban pusztán az elvtelen meggyőzés lett, függetlenül attól, hogy a mondandó lényege igaz vagy hamis.

A szofisták tulajdonképpen sohasem alkottak összefüggő filozófiai iskolát, hiszen vándortanítóként, egymástól függetlenül tevékenykedtek, ami így persze tanításbeli különbségekhez is vezethetett. Az alapvető hozzáállás tekintetében azonban nem volt lényegi különbség közöttük. Kissé sarkosítva azt is mondhatnánk, hogy ők voltak a görögség „ügyvédtanárai", hiszen busás haszon reményében végül már főként azt tanították, hogyan tudja megvédeni magát egy bírósági tárgyaláson a vagyonnal rendelkező vádlott.

A talán leghíresebb szofista gondolkodó az abdérai Prótagorasz volt (i. e. 480-410). Tőle származik a híres mondás: „Minden dolognak mértéke az ember, a létezőknek is, amint vannak, és a nem létezőknek is, amint nincsenek." Ez a gondolat kiválóan tükrözi a szofisták szemléletét (relativizmus), amelyről mindeddig szó volt. Az igazságot tehát nem tételezhetjük abszolútnak, csakis relatívnak,

sem objektívnak, kizárólag szubjektívnak. Prótagorasz híres gondolatában azonban még ennél is „több” van. Hiszen az abdérai filozófus nemcsak azt mondta, hogy az emberiség törvényt szabhat önmagának - hiszen ezzel legfeljebb az isteni törvényadás lehetőségét tagadná -, hanem azt, hogy az egyes ember, az individuum is szabhat mértéket önmagának. Vagyis jó az, amit én adott esetben jónak tartok - akár a gyilkosság is -, és terveim végrehajtásába, legyenek jók vagy gonoszak, senkinek nincs joga beleavatkozni, vagy ítéletet mondani felettük.

Prótagorasz szkepszise a morál területéről a vallásbölcseletére is gyorsan átterjedt, amin a szoros összefüggés miatt nincs okunk csodálkozni. Másik híres gondolata szerint ugyanis „az istenekről sem azt nem tudjuk, hogy léteznek, sem azt, hogy nem léteznek, az igazság kiderítéséhez a dolog túl bonyolult, életünk pedig túl rövid”.

Ez a kijelentés a korabeli Athénban nagyon súlyos volt, s meg is lett a következménye: Prótagoraszt istentelenséggel vádolták meg, és száműzték a városállamból. Kortársa, a szicíliai születésű **Gorgiasz** (i. e. 483-375) azonban még nála is mélyebbre került a kételkedés örvényében, hiszen dialektikus úton azt próbálta meg bizonyítani, hogy egyrészt semmi sem létezik, ha valami mégis létezne, az nem lenne megismerhető, ha pedig valamilyen módon megismerhető is lenne, az a megismerés nem lenne közölhető. A szkepszis ennél tovább már aligha fokozható, ezért érdekes, hogy a tulajdonképpen reményét vesztett Gorgiasz a hagyomány szerint éppúgy 109 évet élt, mint az atomista Démokritosz.

I.3.2. Szókratész (i. e. 470-399)

Az antik filozófia virágkorának első igazán jelentős filozófusa Szókratész, aki Athénban született, s apja kőfaragó, anyja bábaasszony volt. Az ifjú bölcselő nagyon hamar elhagyta apjától tanult mesterségét, méghozzá annak érdekében, hogy teljesen a tanítói tevékenységnek szentelhesse életét. Elhatározásának lényegileg úgy szerzett érvényt, hogy szegényes öltözékében nap mint nap járta Athén utcáit, és bármilyen őszinte érdeklődőt hajlandó volt tanítani, legyen az gazdag vagy szegény. Tanítványi körét jobbára a város vezető családjaiból származó ifjak alkották, de a szofistákkal ellentétben ő semmilyen pénzösszeget nem volt

hajlandó elfogadni senkitől. Mindennapi megélhetéséről tanítványai és barátai gondoskodtak, de ez nagyon szerény életkörülményeket jelentett. Sokszor elment az úgynevezett gümnaszionokba is, ahol az edzések, tornagyakorlatok szünetében az ifjakkal beszélgetett. Gyakran elhívta őket az Athént övező erdőség ligeteibe, és ezeken a helyeken alakult ki az a szókratészi iskola, melynek később Platón vetette meg intézményes alapját az Akadémiában, amely az emberi történelem egyik leghosszabban fennmaradt iskolája volt (i. e. IV-i. sz. VI. sz.).

Szókratész a tanításnak egy mindaddig egyedülálló formáját - ha úgy tetszik, újfajta módszerét - dolgozta ki, amelynek alapja nem más, mint a beszélgetés. A bölcselő úton-útfélen megszólított embereket, nemtől, rangtól, vagyoni helyzettől függetlenül, és a beszélgetés módszerével, egyfajta kérdés-felelet játékkal tanította őket, miközben ők észre sem vették, hogy eközben mennyit tanulnak. Szókratész rendszerint egy teljesen ártatlannak tűnő - vagy éppen látszólag teljesen érdektelen - kérdéssel indított, amelyre a kérdezettek többsége megpróbált felelni. A kérdező ezt követően egyre inkább alapvető filozófiai kérdések megtárgyalására terelte a beszélgetés menetét, például az etikára, ismeretelméletre, illetve ezekhez hasonló problematikus területekre. Szókratész célja mindezzel az volt, hogy hallgatói ne a hagyományos módon tanuljanak, ami szerinte nem eléggé hatékony - ti. a tanuló kérdez, a tanító pedig válaszol -, hanem ezzel ellentétben az egyre mélyebb elgondolkodásra igényt tartó kérdésekre válaszolva a hallgató maga érezze meg, hogy a saját tudása távolról sem kellően elmélyült, vagyis felületes. Ennél a belülről fakadó felismerésnél pedig a mai napig sem létezik hatékonyabb oktatói módszer.

Ezt a metodikát nevezte az athéni bölcselő **bábáskodásnak,** s az elnevezéssel arra utalt, hogy a tanító ily módon lényegében úgy „húzza ki” a nehezen megszülető válaszokat az emberekből, amint a szülő anya kisgyermekét segíti világra a bábaasszony. E hasonlat megfogalmazásához nagy valószínűséggel a filozófus édesanyjának hivatása adta az ihletet.

Szókratész egész életében úgy érezte - s ezt állítólag kifejezésre is juttatta -, hogy ő maga is nagyon keveset tudó, de az igazságot annál mélyebben kereső ember. Mélyen vallásos volt, s szerinte az

élet csak akkor értékes, ha nemes, vagyis az ember erkölcsösen élve törekszik a szépre és jóra. Feltételezte, hogy benne is egy bizonyos belső hang munkálkodik, amelyet **daimonionnak,** vagyis isteninek nevezett, s ez nem más, mint a lelkiismeret Isten által sugallt hangja. A különféle igaztalan cselekedetektől csakis ez képes visszatartani az embert. Szókratész mélységesen emberszerető volt - nevét évezredek óta Jézus neve mellett emlegetik és maximálisan hitt abban, hogy az ember gondolkodása igenis képes megváltozni, ha kap egy kis külső segítséget. Az embereket meg tehet és a lehetőségekhez mérten meg is kell tanítani - nyilván nem erőszakkal - az erényes életre, amely a javukat fogja szolgálni. Az emberiség jelentős része lelkileg vak, de ők is bizonyára keresni fogják az erkölcsi eszményt, ha valaki felnyitja szemüket az igazi tudás átadása által, amely végül is önkéntes belátásra készteti őket. E kiemelkedő görög tanítóban tehát nagy nevelő egyéniséget is tisztelhetünk, akitől sajnos semmilyen forrásanyagunk nem maradt fenn, s amit róla, illetve nézeteiről tudunk, az leghűségesebb tanítványa, Platón tolmácsolásában maradt ránk. Sokszor nem is lehet hitelt érdemlően megállapítani, hogy adott esetben melyik gondolat származik Szókratésztól és melyik a munkásságában semmivel sem kevésbé jelentős tanítványtól, de talán nem is ez a fontos, hiszen alapvetően ugyanazt az eszmeiséget képviselték.

Platón a *Phaidón* és a *Kritón* című műveiben írja le - igen megrendítő módon - Szókratész halálának körülményeit. Az idős filozófust istentelenség koholt vádjával állították bíróság elé, és - bátor védőbeszédét figyelemre sem méltatva - hitetlenségéért halálbüntetést szabtak ki rá. Az ítélet szerint méregpoharat kellett kiinnia. Barátai mindent elkövettek megmentése érdekében, s még a megszöktetés lehetőségét is felkínálták számára, de ő ebből éppúgy nem kért, mint ahogyan a kegyelemből sem. Hetvenévesen már nem látta sok értelmét annak, hogy elhagyja szeretett városát és hátralevő napjait valahol távol, száműzetésben élje le. Sorsa elől sem akart elmenekülni, ezért derűsen, a haláltól látszólag nem félve, teljes nyugalommal az arcán itta ki a méregpoharat - miközben az őt körbeálló barátai keservesen sírtak -, és hamarosan meghalt.

Az istentelenség vádja csak annyiban volt igaz, hogy az idős filozófus valóban nem hitt már a hagyományos olimposzi -

politeista -istenképben és a görög mitológia meseszem kuszaságában. Ő már egy olyan *daimonionról* beszélt, aki a lelkiismeret húrjait pengetve szól az emberhez, vagyis egy személyes Istenről. A többistenhitet tehát tarthatatlannak vallotta, amit az akkori Athén még nem tudván befogadni, halálra ítélte őt. Szókratész hatalmas felismerését azonban igen sajnálatos módon homályosítja el az a tény - mint arról szinte majd minden preszókratikus esetén megemlékeztünk hogy az ő gondolkodása sem volt teljesen mentes az emberi okoskodástól, s így nem kerülhetett nagyobb mértékben a Szentlélek vezetése alá. Talán e ténynek „köszönhető", hogy a jeles athéni bölcselő sem jutott el a test és lélek kapcsolatáról szóló isteni kinyilatkoztatás szintjéig, és sajnos továbbhaladt a bakkhoszi, orfikus és püthagoreus eszmei vonalon. A határozott bibliai tanítással szemben azt vallotta ugyanis -amely tanítás aztán Platónnál még markánsabb jelleget öltött -, hogy a lélek a testtől teljesen független létező, s a test halála után kiszabadulva börtönéből, képes az önálló, sőt az addiginál sokkal magasabb rendű életre. Ezen elméletbe vetett erős hitének tulajdonítható javarészt - s ennek állítólag ő maga is hangot adott -, hogy a méregpohár kiivásakor nem félt, arca derűs volt, és egy boldogabb, földöntúli életben reménykedve várta a halált.

I.3.3. Platón (i. **e.** 427-347)

Platón Athén egyik vezető családjának sarjaként látta meg a napvilágot, vagyis sokkal jobb körülmények között nőhetett fel, mint egyszerű családból származó mestere. Húszéves volt, amikor először találkozott Szókratésszal, és mintegy nyolc esztendőn keresztül volt a tanítványa. Az idős filozófus halála Platónban igen mély nyomokat hagyott, ezért hamarosan szülővárosának is hátat fordítva Megarába, majd Egyiptomba ment, ahol a keleti vallásossággal és az ottani papi rend működésével ismerkedett meg. Nem kizárt, hogy Indiában is megfordult. Negyvenesztendős volt, amikor szülővárosába visszatérve, egy Athén melletti erdőség ligetében megalapította saját filozófiai iskoláját, amelyet az utókor „platóni akadémia" néven ismer. Élete hátralévő részében, vagyis több mint negyven éven keresztül tanította itt -ingyen - a hallgatóit, mígnem nyolcvanesztendős korában elhunyt.

Platón tulajdonképpen - minden valószínűség szerint Szókratész

hatására - már fiatal korától kezdve hevesen támadta a szofisták filozófiáját. Szerinte a szofisták tévedése abban az alapvető állításukban rejlik, miszerint „minden dolog mértéke az ember”. Platón szerint az ilyesfajta tanítás kiemelten káros az emberiség erkölcsiségére nézve, hiszen e kijelentés egyenesen szétrombolja a tudás és erkölcsiség alapjait. Addig a pontig ugyan tökéletesen egyetértett a szofistákkal, hogy valóban úgy tűnik, a megismerés és az erény eddigi elméletei fogyatékosak, illetőleg a gondolkodásnak és a cselekvésnek nincs általánosan kötelező mértéke. Platón azonban úgy vélte, a megoldás nem abban van, hogy mindenki azt teheti, amit jónak lát, hanem abban, hogy éppen erre a kérdésre kell megoldást találni, méghozzá a filozófiai gondolkodás segítségével. Platón tanítása szerint a filozófia feladata pontosan abban áll, hogy képes elénk tárni: az emberiség megtalálhatja azt az általánosan érvényes zsinórmértéket, amely megmutatja számára az erkölcsös és ily módon jó élet mibenlétét. A gondolkodás és cselekvés mértéke az örök eszmékben adva vannak számunkra, s ezt a mértéket mi is képesek lehetünk megragadni a helyes elmélkedés segítségével.

Platón szerint ezek az örök eszmék alkotják a tulajdonképpeni valóságot, az igazi realitást. Az a földi környezet pedig, amelyet érzékszerveink segítségével érzékelni tudunk, lényegében pusztán árnyak, valahol a földi világon kívül található örök eszmék - vagy ha úgy tetszik: ideák - leképezései. Kimondhatjuk, hogy summázva e gondolatsor alkotja Platón úgynevezett eszme-, illetve ideatanát. Nem tudjuk azonban, hogy a nevezett ideák világán Platón talán az isteni világot értette, vagy valami mást, de az biztos, hogy olyan létformát, amely felette áll a miénknek, és teljes tökéletesség jellemzi. Gondolhatunk valamiféle összecsengésre azzal az isteni kijelentéssel, amely szerint Mózesnek és segítőinek a Szenthelyen mindent a mennyei minta szerint kellett megformálniuk (vö. Zsid. 8:5; 9:23).

Ezt a tanítást ugyanakkor csak az a személy értheti meg - avagy emelkedhet fel az eszmék megismeréséig -, aki filozófiai ösztönnel rendelkezik. A megismeréshez szükséges ösztönt nevezte Platón **erósz**nak, amely szó eredetileg a szerelmet (nemi ösztönt) jelölte a görög nyelvben. Nála azonban az erósz kibővített értelmet kapott, és maga a szerelmi vágy az erósz legalacsonyabb fokává lépett vissza. Ez ugyanakkor nem azt jelenti, mintha a szókratészi

tanítvány értéktelennek tartotta volna a testi szerelmet - a „plátói szerelem” helytelen értelmezése tehát egyszerű félreértésen alapszik -, hanem azt, hogy Platón szerint megengedhetetlen hiba a testet jobban szeretni, mint a lelket. *Erósz lett minden olyan törekvés, amely az érzékitől a szellemihez való eljutást segítette elő. Nem volt ez más, mint a halandó ember feltörő vágyakozása a halhatatlanságba emelkedés után, sőt egyszersmind annak vágya, hogy másokban is felébressze ezt az ösztönt.* Platón szerint a filozófia ösztönét éleszti a széppel való foglalkozás minden formája, így például a zene, amely a filozofikus gondolkodás elkezdésére ösztönzi az embert, vagy a matematika, amely az érzékitől való eltávolodás és a tiszta formák szemlélésének képességét segíti elő.

Az örök eszmék vagy ideák tehát valahol a mindenségben léteznek - talán mint a földön létező tárgyak kicsinyített másai, illetőleg azok valamiféle ősképei -, és valahogyan, valami különös erő hatására leképeződnek az anyagba, vagyis megjelenítődnek a szemeink előtt. Ezt a lényegileg egyfajta dualizmuson alapuló folyamatot azonban Platón sem tudta kellőképpen megmagyarázni, s mint ilyenkor általában, ő is a mítosz formájában való megfogalmazás mellett döntött. Erről szól a *Timmosz* című írása.

A két világ közötti kapcsolat mibenlétének tisztázását magyarázandó Platón a kettő között közvetítő, illetőleg felettük álló elvet egy személyes istenséggel vagy egy világlélekkel azonosította, tehát mesteréhez hasonlóan ő sem volt már képes maradéktalanul hinni a politeizmus helyénvalóságában.

Platón antropológiája szintén nagyon érdekes, és szoros összefüggésben áll eszme- vagy ideatanával. Az emberi lelket éppúgy halhatatlannak feltételezte, mint Szókratész, ha pedig ez így van - gondolta -, akkor a lélek életideje örök, és nagyon sok olyan emlékanyaggal rendelkezhet, amelyről nekünk nincs tudomásunk. A halál után a test börtönéből kiszabadult lélek a fényes isteni világba kerül, és mindent megtud, mindent megtanul. Amikor viszont ismét a testbe kerül, egyfajta emlékezetkihagyás áll be nála (amnézis). A mi megismerésünk tulajdonképpen nem más, mint visszaemlékezés (anamnézis) azokra az isteni világban egyszer már megismert dolgokra, amelyeket testbe kerülve elfelejtettünk. A kutatás és a tanulás tehát maga a visszaemlékezés, illetőleg annak folyamata. E

gondolatok alapján logikusan feltételezhetjük, hogy Platónra nagyon erős hatást tehetett az indiai filozófia és vallásosság, amelynek nyugati átvétele nála nyert először ilyen mértékben kidolgozott jelleget.

Platón etikája mindezekkel összefüggésben szintén a szókratészi bölcselet továbbfejlesztésén alapszik, amennyiben az emberi élet értelmét ő is a legfőbb jó keresésében, megtalálásában és birtoklásában határozta meg. Az ember viszont csak akkor tudja megtalálni a legfőbb jót, és tud ezáltal jó - értsd: erkölcsös - életet élni, ha képes felemelkedni az érzék feletti világba a test és az érzékiség bilincséből. Mivel a látható földi dolgok mind képmásai a fenti láthatatlanoknak, ezért különösen a művészetek - mint legtökéletesebb leképezések -segédeszközül szolgálhatnak az eszmék megragadásához.

Platón szerint az emberi lélek három részre tagolódik: gondolkodásra, **akaratra** és vágyra. A gondolkodás székhelye a fejben van, az érzésé, illetve akaraté a mellben, a vágyé pedig az altestben. Igazából azonban a gondolkodás, illetve az ész az, ami halhatatlan alkotórésze a léleknek, amely a testbe belépve a többi alkotórésszel összekapcsolódik. E koncepciónak megfelelően épül fel a görög bölcselő erénytana is, hiszen az általános erényfogalmat három plusz egy kardinális erényre bontotta fel, s ezek szerinte megfeleltethetők a lélek alkotórészeinek. E négy erény a *bölcsesség, bátorság, megfontoltság* (értsd: józan önmérséklet, ill. kiegyensúlyozottság), valamint az *igazságosság,* amely az előző hármat mintegy áthatja.

Amennyiben az ember képes szert tenni ezekre a jellemtulajdonságokra, úgy valóban erkölcsös, vagyis minden szempontból nézve jó, örömteli életet élhet.

Platón azonban nemcsak az egyén, hanem a közösség életével is kiemelten foglalkozott. Az *Állam (Politeci)* és a *Törvények (Nómoi)* című műveiben fejtette ki részletesen gondolatait arról, hogyan élhet az egyén mellett a közösség is jó életet. A platóni **államelmélet** kulcsszava maga a polisz, amely kifejezésből származik a mi *politika* szavunk. A jeles filozófus, miután kidolgozta az individuális erkölcstant, hamar felismerte, hogy az erkölcsi élet elképzelhető legmagasabb formája nem egyéb, mint a közösség

erkölcsös élete egy jó államban.

A mű elején Platón vizsgálat tárgyává teszi az összes létező államformát, és igyekszik feltárni azok gyengeségeit, illetve hibáit. Az oligarchia vagyonbecslésen alapuló államforma, amelyben a gazdagok vezetnek, a szegényeknek pedig ebben semmilyen szerepük nincs. Ez az államforma tehát távolról sem ideális. Az oligarchiát forradalom útján többnyire a demokrácia válthatja fel, amely államforma csak látszólag ideálisabb az előzőnél. Igaz ugyan, hogy ebben a szegények is hatalomhoz juthatnak, de a túl nagy szabadság, a korlátlanság káoszt idézhet elő, vagyis könnyen elharapózhat a féktelenség, és megkezdődik az általános bomlás. Amikor valaki - képességének vagy erejének felhasználásával - önhatalmúlag akar szándékának érvényt szerezni, akkor alakul ki a tirannus intézménye, más néven a zsarnokuralom. Platón szerint az út ehhez a népvezéri tisztségen keresztül vezet, de később, amikor a népvezér belekóstol a hatalomba, megittasulván tőle vérszemet kap majd, mint a vadállat. Ez az államforma tehát még rosszabb, mint az előző kettő.

E felismerésekből kiindulva vázolta fel Platón az ideális vagy eszményi állam mibenlétét, amelynek működése leegyszerűsítve a következő: Az állam ideális működése érdekében három alapvető feltételt kell összehangoltan működtetni, vagyis biztosítani a folyamatos élelmiszer-utánpótlást, a terület állandó védelmét, valamint az ésszerű vezetést. Ez az elképzelés megfelel az emberi lélek hármas összetételének, ti. a vágynak, az akaratnak és az észnek.

A jól működő állam tehát hármas funkciót lát el, s az ezzel járó feladatok végzésében három kijelölt „kaszt”, avagy „rend” vesz részt: a kézművesek (démiurgoszok), az „őrök” vagy harcosok, és az uralkodók rendje. Mivel az egyes embert az ész kormányozza, ennek így kell lennie az államon belül is. Ám felmerülhet a jogos kérdés, hogy miként lehet megtalálni a kormányzásra hivatott személyeket? Platón válasza erre cseppet sem bonyolult: kiválasztás útján. Ennek lényege, hogy az állam minden egyes megszületett gyermeknek - származástól függetlenül - esélyt ad a művelődésre már kicsiny kortól fogva. Ebben az időszakban még a testedzésnek és a zenének kellene kiemelkedő szerepet szánni, hiszen az első a testet, a

második pedig a lelket fejleszti, harmonizálja. A számolás és a dialektika tudománya ezekhez társul a későbbiekben, mígnem a huszadik életév betöltésekor egy nagyon szigorú rostavizsgán kell átesniük a jelölteknek. A bennmaradok további tíz esztendőn keresztül tanulnak, ezt újabb vizsga és öt év filozófiai képzés követi. A hosszú elméleti felkészítés után mintegy tizenöt év gyakorlati idő következik, amelynek révén az ilyen szintre eljutott ötvenévesek elvileg már teljesen alkalmasak az állam vezetésére, hiszen rendkívül jól képzettek, és mentesek minden lelki torzulástól (becsvágy, részrehajlás, megvesztegethetőség stb.). Az államot tehát csak nagyon művelt és sokat tapasztalt filozófusok vezethetik a platóni koncepció szerint.

Platón már származásánál fogva is közel állt az arisztokrata állameszményhez, és az általa felvázolt ideális államban szintén a legjobbak, a „filozófus királyok" uralkodnának. Ez az arisztokrácia mégis más, mint a történelem során megszokott, hiszen ez a rendszer egyszersmind a legtökéletesebb demokrácia is lenne, ahol nincs örökölt előjog, és mindenkinek egyenlő mértékben adatik meg a legmagasabb tisztségek betöltésének lehetősége.

A harcosok ugyanilyen válogatás után tölthetik be fontos tisztségüket, vagyis láthatják el az állam védelmét. Nem lehet azonban sem magánvagyonuk - nehogy elkényelmesedjenek -, sem házastársuk -nehogy elvonja figyelmüket a család. Nekik külön közösségekben kell élniük, közös asszonyokkal és közös gyermekekkel, ahol sem a szülő nem ismerheti a gyermekét, sem a gyermek a szüleit. Ezenfelül a legkiválóbb férfiaknak és nőknek minél gyakrabban kell házaséletet élniük, míg a házasságkötések számának meghatározása a filozófusokból álló vezető elit feladata. A dolgozók ugyanakkor rendelkezhetnek magánvagyonnal, de nem rendelkezhetnek semmilyen politikai befolyással.

Talán e rövid ismertetésből is világossá válik, hogy Platón ideálisnak beállított állameszménye - amelynek szigorú racionalitásán egyébként idős korában nagymértékben enyhített - emberidegenségéből adódóan pusztán utópia. A filozófiatörténet során sokan igen hevesen bírálták koncepcióját, nem alaptalanul állítva, hogy Platón alábecsülte az emberben lappangó hírvágyat és a természetes ösztönöket. Az olyan államban, ahol az anyáktól

elveszik a gyermekeiket, szülők és utódok soha meg nem ismerhetik egymást, és mindenkinek kijelölt helye, valamint feladata van az adott „kasztban”, nem öröm az élet, hanem monoton, gépies. Platón utópikus állameszményéről a neves tanítvány, Arisztotelész is csak annyit mondott, hogy azt és még sok mást is újra kell majd gondolnia az utókornak. A neves görög bölcselő látszólagos „naivitásán” azonban nincs okunk megbotránkozni, hiszen ideálisnak vélt államával ő valóban a lehető legtökéletesebb társadalmi berendezkedést kívánta megvalósítani. Alapvetően jó szándék vezette, hiszen éppúgy hitt az emberi történelemben létrehozható tökéletes államban, mint abban, hogy a belátás (fronészisz) elvezetheti az embert a bölcsen vezetett élet eszményéhez. Szerinte -éppúgy, mint ahogyan ezt Szókratésznél is megállapíthattuk - az egyéni életben a legnagyobb érték nem a pénz és a hatalom, hanem a bölcsesség, s ezért fontos, hogy az államot is a bölcsek vezessék. Egyedül Jézus fellépése tette határozottan egyértelművé, hogy ezen a világon. Isten országa nem építhető fel mindenki számára, hanem csak egyes emberek szívében virágzik föl a szeretet és az igazság uralmának kívánása, hogy majd az örökkévaló életben, az újjáteremtett Földön valósuljon meg Isten országa. Platón azonban erről a kinyilatkoztatás ismeretének hiányában nem szerezhetett tudomást. Különösen figyelemreméltó lehet azonban számunkra, hogy Platón híres *Hetedik episztolájában* (levelében) - amely az *Állam* és a *Törvények* mellett a talán legismertebb időskori írása - a történelem menete során időben egy mást követő államalakulatokat úgy mutatja be, mint nagy erejű vadállatokat. Érdekes összecsengést figyelhetünk itt meg Dániel könyvének 7. és 8. fejezeteivel, valamint a Jelenések könyve hasonló vonatkozásújelképeivel (13., 14., 16., 17-20. fej.).

A platóni rendszerről mintegy összegzésként azt mondhatjuk, hogy ez az életmű lényegében összefoglalja az addigi görög filozófiát, sőt bizonyos értelemben annak csúcspontját is jelenti. Platón az emberi bölcselet történetének a mai napig egyik legkiválóbb alakja, aki több ponton is közel jutott az írott bibliai kinyilatkoztatások szintjéhez, és van okunk feltételezni, hogy ha módjában állt volna azokat megismerni, akkor alázatával, az igazságra örökké éhes természetével, kifinomult és éles logikájával bizonyára olyan értőjévé válhatott volna az írásoknak, mint a bölcs Pál apostol. Filozófiájában minden korábbi elmélet úgy kereszteződik, mint

valami gyújtópontban. Platón sok mindent vett át mesterétől, Szókratésztől, de a legnagyobb hatást mégis a már önállóan kidolgozott ideatanával fejtette ki az utókorra. A Bakkhosz-kultuszból, az orfizmusból, a püthagoreusoktól Szókratész bölcseletén átörökített lélekhalhatatlanság-elméletet ő hagyományozta tovább az évszázadokkal később tevékenykedő neoplatonikusok számára, akiktől közvetlen módon vette át ezt a Biblia-idegen tanítást az akkor már tanbelileg hatalmas változást elszenvedett II—III. századi kereszténység. Platón tanrendszerének leginkább negatív kisugárzása valószínűleg éppen ezen a ponton ragadható meg.

Platón azonban mint az antik idealista filozófia tulajdonképpeni megalapítója, illetőleg a korábbi próbálkozások rendszerezője, a középkorban felvirágzó keresztény teológiának és filozófiának is a lehető legszilárdabb szövetségese lett, sőt elmélete éppúgy „reneszánszát" élte az újkor elején, mint ahogyan napjainkban is egyre fokozottabban fordul felé a filozófustársadalom érdeklődése. Így teljesül napjainkban is Emerson híres mondása: „Platón a filozófia és a filozófia Platón."

I.3.4. Arisztotelész (i. e. 384-322)

Az antik filozófia virágkorának csúcspontját képviselő triász harmadik tagja minden kétséget kizáróan Platón legtehetségesebb tanítványa, a sztageiroszi (Trákia) születésű **Arisztotelész** volt. Mesteréhez hasonlóan egy igen jó nevű, tehetősnek mondható családban született. Nagyon fiatalon került Athénba, ahol aztán több mint húsz éven keresztül hallgatta Platón előadásait. Az idős Platón és a mintegy negyven esztendővel fiatalabb tanítvány között már ekkor adódtak nézeteltérések, amelyek azután Arisztotelész írásaiban - sok esetben kimondottan markáns - kifejezést is nyertek.

Platón halála után egy rövid ideig tartó kis-ázsiai tartózkodás következett, majd az akkor már hírnevet szerzett Arisztotelészt **II.** Philipposz makedón király hívta meg udvarába, hogy rábízza fia, Alexandrosz (Nagy Sándor) nevelését. Amikor a makedón trónörökös nagykorúvá vált, és nevelésére többé nem mutatkozott szükség, Arisztotelész visszaköltözött Athénba, és itt alapította meg saját iskoláját, a Lükeiont. Hatalmas magánkönyvtárat hozott létre benne, s a kutatás mellett széles körű oktatói tevékenységet is

folytatott. A hallgatók ebben az iskolában egy körfolyosón (peripatosz) sétálgatva folytatták tanulságos beszélgetéseiket tanáraikkal, így az iskola később a peripatetikus melléknevet kapta, míg az alapító eszmei utódait **peripatetikusoknak** nevezték. Ez az iskola kb. **i.** sz. 200-ig állt fenn, s falai között az idő múltával egyre inkább szaktudományokkal (fizika, biológia stb.) foglalkoztak az odajárók, mintsem a filozófia alapkérdéseivel.

Elköltözése után Arisztotelész még hosszú ideig élvezhette a hadvezér tanítvány, Alexandrosz eszmei és anyagi támogatását - emiatt számtalan irigye is akadt, akik alig győzték kivárni a mecénás bukását. Athénban sokan amúgy sem nézték jó szemmel, hogy egyesek ún. makedónbarát politikát folytatnak, amely lényegében valóban egyet jelentett a városállam függetlenségének feladásával. Miután Alexandrosz meghalt (i. e. 323), Athénban minden addiginál jobban fellángolt a „makedón párt” elleni gyűlölet. Arisztotelészt ugyanúgy istentelenséggel vádolták meg, mint annak idején Szókratészt, ám ő nem itta ki a méregpoharat, hanem száműzetésbe menekült, ahol egy évvel később, magányosan hunyt el. Menekülését - amelynek valódi okát máig sem lehet pontosan tudni - azzal indokolta, hogy ő nem fogja megadni az athéni polgároknak azt a lehetőséget, hogy másodszor is vétkezzenek a filozófia ellen.

Arisztotelész nevének hallatán sokan szinte azonnal az ő valóban igen jelentős logikai munkásságára gondolnak, amelynek ismertetésétől most eltekintünk, és inkább azokat a filozófiai területeket vesszük szemügyre, amelyeken elődei is kiemelkedőt alkottak, illetőleg a bibliai tanítások szemszögéből nézve érdekesek, tanulságosak lehetnek számunkra. (Csak zárójelben említjük meg, hogy Arisztotelészt többen egyébként is mind a mai napig azzal vádolják, hogy fölöslegesen és visszafordíthatatlanul részterületekre bontotta a Platón munkásságáig nagyjából egységes bölcseletet, hiszen ő teremtette meg a logika, a metafizika, az etika, az ismeretelmélet stb. filozófiai diszciplínák alapjait.)

Arisztotelész nagyon sok időt szánt arra, hogy alaposan megfigyelje a természetet. Arra a csodálatos felismerésre jutott, hogy a természetben semmi sem működik véletlenszerűen. A világegyetem e kis sarkában, vagyis az általunk lakott bolygón minden célszerűen

- vagy azt is mondhatnánk, hogy tervszerűen - működik. A görög bölcselő ebből azt a következtetést vonta le, hogy minden valószínűség szerint ez a magas szintű szervezettség és célszerűség jellemzi az egész kozmoszt. Ilyen módon ugyan nem fogalmazta meg, de sejthetjük, hogy elődeihez hasonlóan ő maga is egy teremtő intelligenciát tételezhetett fel, amely vagy aki létrehozta, illetve irányítja a mindenséget. Hamarosan látni fogjuk, milyen utalásokat tett erre vonatkozólag. Arisztotelész átlátta, hogy a földünkön megnyilvánuló életnek különböző fejlettségi fokai vannak. Míg a növény csak táplálkozni és szaporodni képes, addig az állat már érzéki észlelésre is, az ember pedig ezeken túlmenően gondolkodik. Az értelmes gondolkodás képessége bolygónkon kizárólag az ember számára adatott meg. A fentiekben sorolt képességekkel párhuzamosan ő háromféle lelket különböztetett meg: *táplálkozó vagy növényi lélek, érző vagy állati lélek, és gondolkodó vagy emberi lélek.* Az emberi érzékelés központja, illetőleg maga az ész szerinte a szívben található.

Arisztotelész **metafizikája** azért lehet jelentős számunkra, mert amint később látni fogjuk, szinte az egész középkori filozófia - de legalábbis a korai és virágzó skolasztika - erre épült. Arisztotelész ugyanis a platóni koncepcióval egyetértésben - noha azon kissé enyhítve - azt vallotta, hogy az általános eszmék felette állnak az egyedi az elmélet (teória) nem nélkülözheti a cselekvést (praxis), valamint az alkotást (poesis). Sőt, az erény igazából nem az értelemben, hanem az akaratban és a cselekvésben van, tehát erkölcsi szempontból nézve csak annyi haszna van a fejlett értelmi szintnek, amennyiben az helyes cselekvésre képes indítani az embert. Arisztotelész messzemenően meg volt győződve arról is, hogy a felhőtlen boldogságot csak akkor találja meg az individuum, ha az ő saját természetének megfelelően cselekszik. Az erényes ember ugyanakkor nem a boldogságért vagy az élvezetért teszi a jót, hanem magáért a jóért. Arisztotelész hitt a szabad akarat (proairesis) létezésében, s ezáltal abban, hogy az egyén maga felelős a tetteiért. Az ész irányítja a szabad választást, módunkban áll követnünk vagy elutasítanunk.

Arisztotelész **államelmélete** szintén jóval reálisabb, a valósághoz közelebb áll, mint Platóné. *Politika* című művében részletesen kifejtette, hogy maga az állam az erényes cselekedetek ápolására áll

fenn. Az ember *zoón politikon,* társas (poliszt alkotó) élőlény, aki a legkülönb az élőlények között addig a pontig, amíg betartja a jogot és az állami törvényeket. Ellenkező esetben viszont ez a poliszlakó ember a leghitványabb élősködő. Társadalmi életre hívattattunk tehát el, és ez az állami - vagy közösségi - élet minden másnál előbbre való. A politika nem más, mint alkalmazott erkölcs, vagyis az egyéni erkölcsös életvitel gyakorlati alkalmazása - a politizálás által - csakis az államban nyerhet kiteljesedést.

Arisztotelész ugyanolyan bírálat alá vetette a korában létező államformákat, mint mestere, s nem részesítette előnyben sem a tirannust, sem az oligarchiát, sem pedig a demokráciát. Nem állt szándékában azonban egy mesterségesen létrehozandó államformában gondolkodni, ahol csakis évtizedeken át erre a célra képzett filozófusok válhatnak a polisz vezetőivé. Platón tanítványa igyekezett elkerülni a szélsőségeket, és egy olyan típusú állami berendezkedést tartott kívánatosnak, ahol létező államformák pozitív, demokratikus elemei egészséges mértékben keverednek. Az általa megálmodott közösségben a középréteg adta volna az állami élet súlypontját. A rabszolgaságot - nagy elődeihez és polgártársaihoz hasonlóan - ő is természetes intézménynek tekintette, azonban Platónnal ellentétben nagyra becsülte, sőt mindenek felett valónak értékelte a házasságot, illetve a családot. Kimutatta, hogy az a platóni szemlélet, amely a magántulajdont és a család szentségét kész feláldozni az állam oltárán, nemcsak helytelen, de egyszerűen értelmetlen és egyszersmind kivitelezhetetlen fantazmagória. Arisztotelész az államot olyan szerves (organikus) egységnek tekintette, amelyet nem lehet „kasztokra” széttagolni.

Az antik filozófia virágkorának jeles művelői azonban a korviszonyoknak megfelelően még teljes mértékben és kizárólagos módon városállami keretekben tudtak gondolkodni, ami részükről távolról sem naiv, hanem nagyon is érthető hozzáállás volt. Az idők azonban változtak, és Arisztotelész életének utolsó évtizedében már egyértelműen látszott, hogy a történelem kereke fordulatot készül tenni. Nagy Sándor seregei Európából kiindulva végigmasíroztak Ázsia jelentős részén, s egy minden addiginál hatalmasabb - noha igen rövid életű - birodalom jött létre. A hódító király és hadvezér halála után a birodalom négy részre bomlott ugyan, de a lassan

stabilizálódó részek nagyhatalmi jellege továbbra is fennmaradt. A demokráciát felváltotta a diktatúra, illetve a keleties despotizmus, s ezek a birodalmak már eleve nem is működhettek olyan társadalmi és gazdasági keretek között, mint a kis városállamok demokratikusan szervezett népessége. A társadalom és gazdaság működésének megváltozása ugyanakkor változásokat indukált a közgondolkodásban is, hiszen az emberek már más kérdésekre próbáltak meg válaszokat keresni, mint korábban. Természetesen a filozófiai gondolkodás is ennek megfelelően változott.

A továbbiakban ennek az új korszaknak, a hellenizmus korának bölcseletével kell megismerkednünk, amely egyben az antik filozófia kései, illetve hanyatló periódusát képezi.

- I.4. Az antik filozófia válsága és hanyatlása
- II.3. A skolasztika korában létező egyéb filozófiai irányzatok
    - III.3.2. A francia felvilágosodás - a racionalizmus kibontakozása
- IV A MODERN KOR FILOZÓFIÁJA (XX. SZ.)
    - Arisztotelész: Nikomakhoszi etika
    - Epiktétosz: A szabadságról (Részlet)
    - Babits Mihály: A veszedelmes világnézet

I.4. Az antik filozófia válsága és hanyatlása

A makedón Nagy Sándor rövid pályafutása egy csapásra átformálta a görög világot. A görögök számára e hódítások eredményeként ismertté vált a babilóniaiak ősi tudománya, illetve hiedelemvilága, de a zarathusztrai dualizmus, a hinduista és buddhista vallásosság - a korábbi időszakokkal ellentétben - szintén tömegek számára tárulkozott fel. A világhódító Nagy Sándor ráadásul nem titkolt szándékkal akarta összeolvasztani Európa és Ázsia népeit, azok kultúráival és vallásaival egyetemben. A kapcsolatrendszer hamarosan kölcsönössé is vált, s a városállami horizont kitágulásával felvirágzott a kozmopolitizmus, a világpolgárság eszménye. Ez azt jelenti, hogy a különböző keleti népek elsajátítottak valamennyit a görög tudományosságból, a görögök pedig sokat átvettek az ázsiaiak bölcseletéből, vallásosságából, hiedelemvilágából. A görög civilizáció így természetesen veszített tiszta görögségéből, de hatása révén - kissé elkorcsosult formájában - természetesen továbbra is fennmaradt. Szíriában és Egyiptomban is **a** görög lett az udvar és a szellemi vezető réteg nyelve, valamint a görög kultúra lett az általános műveltség alapja. A görög szellem tehát látványosan áthatotta a Kelet nem görög népeinek életfelfogását, miközben maga is átalakult, sőt bizonyos értelemben véve talán még azt is mondhatjuk: gazdagodott. Az így létrejött, s a történelemben addig soha nem ismert kultúrát a XIX. század jeles német történésze, Droysen nyomán nevezzük **hellenizmusnak.**

A hellenizmus időszakát tehát Nagy Sándor ázsiai hódításaitól kezdődően egészen az utolsó hellenisztikus állam, vagyis Egyiptom bukásáig (i. e. 31) számítjuk, de annak ideológiai hatása a Római Birodalom fölemelkedésének és totálisan adaptív képességének következtében jóval tovább tartott, sőt amint látni fogjuk, nyomokban még ma is kimutatható (lásd pl. lappangó sztoicizmus).

Athén ugyanakkor még politikai önállóságának elvesztése után is hosszú ideig megmaradt egyfajta szellemi centrumnak, s különösen igaz ez a megállapítás a filozofálás területére nézve. Aki komolyan akart foglalkozni a filozófiával és lehetősége is nyílott erre, az Athénba ment az egész hellén világból. Amikor aztán a rómaiak legyőzték a makedónokat, és kialakultak a minden addiginál hatalmasabb, illetve tartósabb Római Birodalom szervezeti keretei,

ismét átalakulóban volt a hellenizmus, de érdekes módon a latin kultúra itt nem tudott akkora befolyást gyakorolni a görögre, mint korábban a szellemi értelemben is nagyon gazdag Kelet. Sőt, talán nem túlzás azt mondanunk, hogy noha Róma politikai értelemben véve leigázta a görögséget, kulturális szempontból a görögök igázták le a latinokat. Horatius így írt erről a felemásnak tűnő helyzetről: „Durva legyőzőjén a legázolt Graecia győzött, szép művészeteket plántálva a pór Latiumba…"

Rómában már az i. e. II. század folyamán megjelentek az első építőmesterek, hogy a terjeszkedő várost görög mintájú oszlopokkal és templomokkal díszítsék, a görög tragédiákat, valamint komédiákat pedig egyre-másra fordították le latinra. A görög kultúra hamarosan uralkodóvá vált a birodalomban, amely ezáltal a Kelethez hasonlóan hellenizálódott, s idővel már a görög beszéd is a műveltség jelének számított. A legfelső politikai és művészeti körök már csak ezen a nyelven voltak hajlandóak értekezni egymással, mígnem a két kultúra olyannyira eggyé kovácsolódott, hogy alig van értelme őket megkülönböztetni.

A görög kultúra alkalmazkodása persze az eddigiekhez mérten mégiscsak egyfajta színvonalsüllyedést eredményezett számára, s ennek mibenlétét különösen a filozófia berkein belül érzékelhetjük. A korábban ismertetett tényezők, vagyis a városállamiság és a demokratikus viszonyok megszűnése a közgondolkodás megváltozásához, s egyúttal az antik bölcselet csapásirányának átalakulásához vezetett. A filozófiában a hangsúly a természettel kapcsolatos spekulációról most már teljességgel áthelyeződött az etikára. A korábbi stabilitással szemben kialakuló zűrzavar azonban magával hozta az erkölcsi hanyatlást, amely még a szellemi elgyengülésnél is jobban éreztette hatását. A hellén társadalom jelentős része érezte úgy, hogy nincs értelme takarékoskodnia, ha a holnap így is, úgy is bizonytalan, a becsületesség csak hátrány, ha mások lépten-nyomon becsapnak bennünket, és nem az egyenes, hanem az elvtelen köpönyegforgató éli gazdagságban az életét. Találóan fogalmazott korunk egyik nagy gondolkodója, amikor azt mondta, hogy a hellenizmus korában „a filozófia már nem lángoszlop az igazság néhány rendíthetetlen kutatója számára, hanem a létért folyó harc nyomában járó mentőkocsi, amely felveszi a gyengéket és a sebesülteket".

Érthető, hogy az ilyen újfajta társadalmi berendezkedés keretében a metafizika, a logika, az ismeretelmélet és a bölcselet többi ága talaját vesztette, és azon keveseknek, akik felül akartak emelkedni az elvtelenség, az élvhajhászás és a mindenáron való meggazdagodás „tudományát” zászlajára tűző rendszer visszásságain, valamilyen etikai fogódzót kellett találniuk. (Döbbenetes párhuzamot fedezhetünk fel a tárgyalt korszak és napjaink eszmeisége, lelkülete között.)

Az antik kultúrának ebben a kései korszakában nem találunk olyan nagy formátumú gondolkodót, akit a virágkor jeles bölcselői mellé lehetne állítani eredetiségben vagy zsenialitásban. Sokkal inkább egymással párhuzamosan működő filozófiai iskolák létezéséről beszélhetünk, amelyek közül néhányat - a legjelentősebbeket - a következő alfejezetünk kereteiben ismertetünk. Azonban már most célszerű megemlítenünk, hogy ezek az iskolák jobbára az uralkodó elit szellemi éhségének kielégítését voltak hivatottak szolgálni, s nem a széles tömegekét. Ez a helyzet csak akkor változott meg alapjaiban, amikor a közember számára valódi megoldást és reális reménységet nyújtó keresztény eszmeiség elterjedt az egész birodalomban. Azt is látnunk kell azonban, hogy mire a keresztény hit elterjedése megközelítette volna a kívánatos szintet, addigra már maga is alapjaiban változott meg, nem utolsósorban éppen a hellén kultúra, vallásosság, illetve bölcselet hatására. Erre viszont a későbbiekben térünk vissza.

I.4.1. A hellenizmus korának jelentősebb filozófiai iskolái

1. A cinikusok

A cinikusok filozófiai iskolájának legismertebb képviselője **Diogenész** (i. e. 404-323) volt, aki nyers kiszólásaiért a kutya (küon) melléknevet kapta. A künikos elnevezésből származik egyébként az általunk is jól ismert cinikus kifejezés. A cinikusokat az ókor kolduló szerzeteseinek is nevezik, hiszen rongyos felöltőikben városról városra járva ilyen benyomást keltettek. A cinikusok elvetették a vagyont, a kultúrát, a hagyományt, a művészetet, a tudományt és a spekulatív filozófiát. Szintén elvetették az államot és a hazát, amelyek helyett a „világpolgárságot” propagálták. Nem tudhatjuk biztosan, de feltételezhető, hogy ők így próbáltak meg - sajátos módon -

tiltakozni a kor ellentmondásosságaira reflektálva, vagyis megpróbáltak szembehelyezkedni mindazzal, amit az egyre inkább hanyatló erkölcsi állapotokat produkáló korszak erényként állított maga elé. Ez a magatartás ugyanakkor később is több alkalommal megmutatkozott a történelem folyamán, sőt a XX. század derekától kezdve napjainkig reneszánszát éli. (Gondolhatunk elsősorban az 1960-70-es évek hippimozgalmaira.)

Diogenész és követői szinte már állati szintű egyszerűségben tengették mindennapjaikat, ama felfogás jegyében, hogy állításukkal összhangban boldog ember csak az lehet, aki nem függ túlságosan a külső körülményektől. Diogenész maga is - a hagyomány szerint -hosszú ideig egy hordóban élt, s ezáltal akart példát mutatni mások számára. A cinikusok szerint a boldogságon kívül a szabadságnak is alapvető feltétele, hogy elszakadjunk a sok-sok kötöttségtől, amelyek a szabadság korlátai. A tulajdon az egyik legfőbb kötöttség, de „nem veszélytelenebb” nála a család, a rang, a jutalom, sőt a származás is. Boldog **ember tehát az, akit anyagi javak és erkölcsi elismerések egyáltalán nem kötnek a földi világhoz.** Az igazi cinikus képes arra, hogy az őt érő sértésekkel szemben apatheiát, vagyis érzelemmentességet fejlesszen ki. A hagyomány szerint Diogenész - hordójából előbújván - fényes nappal is egy lámpással járta a vidéket, s amikor megkérdezték tőle, hogy mi ezzel a szándéka, csak ennyit mondott: ***„Embert keresek. ”***

A cinikus bölcselő ezzel azt kívánta kifejezni, hogy olyan - hozzá hasonló gondolkodású - embereket próbál felkutatni a világban, akiket még nem fertőzött meg korának elvtelen és az anyagi jólétet mindenek fölé helyező közízlése.

2. A szkeptikusok

A görög filozófia irányzatainak merev dogmatizmusa már a hellenizmus idején kiváltotta a szkepticizmust. A szkepticizmus mint filozófia azonban nem csupán kételkedést jelentett, hanem sokkal inkább egyfajta módszeres kételkedést. A szkeptikusok dogmatikusan hirdették a biztos megismerés lehetetlenségét. Ez persze logikusan következik mindabból, hogy az emberek, látva a filozófiai iskolák közötti különbségeket és azok elkeseredett vitáit, úgy gondolták, csak színleg birtokosai valami olyan tudásnak, amely valójában elérhetetlen.

A szkeptikusok tulajdonképpen nem hittek semminek a létezésében, ami meghaladná az emberi tapasztalat mértékét, így a természetfeletti világ létében is kételkedtek. Filozófiailag ezt úgy fogalmazhatnánk meg, hogy elutasították az empirikus világot felülmúló valóság létét. Ugyanakkor attól is nagymértékben tartózkodtak, hogy bármiről sommás ítéletet formáljanak. A szkeptikus terminológiában ezek szerint nem jelenthető ki egyértelműen például a mézről, hogy az édes, legfeljebb azt mondhatjuk, hogy mi annak érezzük.

A szkepticizmus mint filozófiai irányzat megalapítója a Nagy Sándor seregében szolgálatot teljesítő **Pürrhon** (i. e. 365-275) volt, de nézeteit kiváló tanítványa, **Timon** (i. e. 325-225) fejlesztette tovább. Az iskola hatása egyébként máig érezhető.

3. Az epikureusok

Az irányzat megalapítója a Szamosz szigetén született **Epikurosz** (i. e. 341-270) volt, aki híres athéni kertjében, a róla elnevezett „epikuroszi kertben" oktatta - többnyire vagyonos - tanítványait. Az epikureus filozófia merőben más volt, mint az eddigiekben tárgyaltak, hiszen az alapító távolról sem vetette meg a szép és kellemes életet. Jelszava, az *„élj rejtekezve",* szemléletesen utal rá, hogy annak hirdetője a privát környezetben leélt életet sokkal többre becsülte, mint az államot és a politikát. Sokan értelmezték úgy az epikuroszi filozófiát, mintha az nem volna más, mint a gondtalan érzéki élvezeteknek szentelt életvezetés, de ez a fajta véleménynyilvánítás túlzottan sarkosított. Az iskola alapítójának egyetlen feltett szándéka pusztán az volt, hogy hallgatóit megszabadítsa a három nagy emberi félelemtől, tudniillik az *istenek,* a *halál* és a *természet félelmétől.* A megszabadítás mikéntje pedig nagyon egyszerű, hiszen elég, ha az ember önként belátja, hogy ha vannak is istenek a világon, azok sem a teremtésbe, sem pedig a fizikai világ fenntartásába nem avatkoznak bele, tehát nincs értelme félni tőlük - vallotta Epikurosz. Ha pedig az istenek semmibe sem szólnak bele, akkor a természeti jelenségek sem eredeztethetek tőlük, és a halál után sem kínozhatják az ember lelkét a hádészban. Boldognak kell tehát lennünk, félelemmentesen élnünk és élveznünk a földi létet, mindaddig, amíg ez megadatik számunkra. Az élet célja a boldog lelkiállapot elérése, s ez a boldogság egyfajta derűs

szemlélődést tételez fel az ember részéről. Első látásra azt gondolhatnánk, hogy ez a teória nagymértékű hasonlóságot mutat a bibliai Salamon király felismerésével (vö. Préd. 9:11), azonban mégis van egy-két döntő különbség. Epikurosz ugyanis nem Isten, hanem istenek létezéséről beszél, amely megállapítás a politeizmus irányába hat. Másrészt Epikurosz istenei nem vesznek részt a világegyetem fenntartásában, s ez az elképzelés az újkori deizmus vizsgálatánál köszön majd vissza.

4. A sztoikusok

A hellenizmus korának legerősebben ható filozófiai irányzata volt a sztoicizmus, amely tulajdonképpen - ha burkolt formában is, illetve más gyűjtőnév alatt - a mai napig hatással van a gondolkodásra, sőt napjainkra vonatkoztatva talán már helyesebb lenne azt mondani, a közgondolkodásra. A sztoicizmus a hellén gondolkodás egyik végső nyúlványa is egyben, valamint a Rómával való egyik legerősebb összekötő kapocs. Az i. e. III. századtól kezdve a sztoicizmus volt a hellén világ vezető bölcselete, és hosszan tartó hatását mi sem bizonyítja jobban, mint hogy Pál apostol évszázadokkal később is külön megemlítette a sztoikus (és epikureus) irányzat létezését areioszpagoszi beszéde előtt (Ap. csel. 17:18). A sztoicizmus életre kerülését elősegítette mind a platóni akadémia eltorzulása (etikája a teljes szkepticizmusig süllyedt), mind az arisztotelészi peripatetikus iskola tudományossá merevülése (az etikában szinte mindent jónak ismertek el). Az epikureusok a teljes hedonizmusba, élvezetközpontúságba merültek. Az egyre hevesebb viharokat érlelő történelemben az egyes ember számára a sztoikus világfelfogás látszott a legkiegyensúlyozottabbnak, s leginkább célravezetőnek. Ha a sztoikus filozófiát röviden akarnánk jellemezni, akkor azt mondhatnánk rá, hogy empirikus, hiszen kizárólag a tapasztalatot mondja mérvadónak, materialista, vagyis anyagelvű, noha a belülről ható erőt logosznak, léleknek, gondviselésnek, sőt istennek is nevezi, monista, amennyiben csak egy végső elvet ismert el, és végül panteista, hiszen számára az isteni megegyezik az élő világegésszel.

A sztoikusok számára csak az ésszerű élet az egyetlen erény, s aki ilyen alapon az erényes életet választja, az a boldog életet választja. Az élet, az egészség, a tulajdon, az öregség, a betegség és a halál

mind közömbös fogalmak. Minden azon múlik, hogy felismerjük-e, mi a jó és mi a közömbös az életünkben, s hogyan tudjuk követni a jót. A jó követéséhez ugyanakkor elengedhetetlen, hogy az affektusokat (ösztönök, szenvedélyek) ki tudjuk iktatni az életünkből, hiszen ezek úgy megzavarják értelmünket, hogy végül nem leszünk képesek különbséget tenni a jó és a rossz vagy közömbös között. A szenvedélyektől való megszabadulás állapota az apatheia (apátia), amely állapotot talán a buddhizmus nirvánájával (az életvágy tökéletes kihunyása) lehetne közös nevezőre hozni. Aki elérte ezt az állapotot, bölcs embernek nevezhető, élete boldog és kiegyensúlyozott, hiszen pontosan tisztában van azzal, hogy mi függ tőle és mi nem. Soha nem törekszik olyan dolgok elérésére, amelyek nincsenek hatalmában, mivel az ilyen törekvés csak boldogtalanságot eredményezne. Semmi sem képes kihozni a sodrából, megszokott életviteléből a fájdalom és a gyász sem mozdíthatja ki. Amikor a vezérlő értelem átveszi az irányítást, ott az érzelmek többé nem játszhatnak szerepet.

A sztoa egyébként nem jelent mást, mint Athén egyik középületét, a *„Tarka csarnokot" (Sztoa poikűé).* Ebben a csarnokban hozta létre iskoláját a ciprusi Kitionból származó **Zénon** (i. e. 340-260), akit éles elméjű eleai névrokonától megkülönböztetendő sztoikus Zénonnak hívnak. Ismertebb sztoikusok voltak még Seneca, Néró császár nevelője, Epiktétosz (50-130), a híres *Kézikönyvecske* szerzője, és Marcus Aurelius császár (121-180), aki a keresztény tanítással több ponton rokonítható felfogása ellenére a keresztények egyik legnagyobb üldözője volt. A sztoicizmus hatásának jeleit figyelhetjük meg ugyanakkor több kora újkori, valamint újkori gondolkodónál, mint például Giodano Brunónál, Descartes-nál, Spinozánál, Locke-nál, Kantnál, Schillernél, a XX. századi egzisztencialista J. P. Sarte-nál és másoknál.

5. ***A neoplatonikusok***

Az ókori görög gondolkodásnak a sztoicizmuson kívül legnagyobb hatású iránya a neoplatonizmus (újplatonizmus) volt. E bölcseleti rendszer közvetlen hatása kb. az i. sz. **II.** sz.-tól egészen a **VI.** sz.-ig terjed. Láthatjuk tehát, hogy a neoplatonizmus időben jóval később keletkezett, mint az eddig tárgyalt filozófiai iskolák, és kialakulása, illetve terjedése nagyjából egyszerre történt a keresztény tanítás

térhódításával. Kezdetben nagyon sok gondot, majd egyre több kárt is okozott az eredetileg tiszta keresztény tanokat követők számára, és nem kis részben tehetjük felelőssé a **II—III.** századi kereszténység soraiban már létező tanbeli-etikai torzulások keletkezéséért. A neoplatonizmus elsősorban azért jelentett roppant veszélyeket Jézus követőire nézve, mert elveinek átvétele kényelmesnek bizonyult, ugyanakkor a bölcsesség birtoklásának látszatát volt képes mutatni, legalábbis kifelé. Ez az oka annak, hogy a keresztény világban élő filozófusokra közvetve mindig nagy vonzerőt gyakorolt, sőt a mai napig sem mentes tőle mind a katolikus, mind a protestáns, vagy éppen az ortodox teológia.

A rendszer megalapítójának az alexandriai **Ammonius Sakkast** (175-242) tartják, de róla szinte semmit sem tudunk. A voltaképpeni neoplatonizmust tanítványa, **Plótinosz** (205-270) alkotta meg. Plótinosz Egyiptomban született, majd tanulmányútja során érkezett Rómába, ahol iskolát alapított. Követői állítása szerint az alapító alázatos, szelíd, életét az istenség keresésének szentelő ember volt, akinek alakját talán ezért is övezte vallásos tisztelet a nép körében. Plótinosz nem tekintette magát egy új rendszer megalkotójának, de annál inkább az akkor már régen elhunyt Platón tanítványának, és életcéljául tűzte ki, hogy a mester tiszteletére Itáliában megalapítja a filozófusok városát, amelyet *Platonopohsznak* fognak hívni. A terv, amely a platóni idealista állameszményt vitte volna át a gyakorlatba, persze kivitelezhetetlen volt, és nem vált valóra. Plótinosz azonban - noha valóban alapnak tekintette a platóni filozófiát - több ponton „továbbfejlesztette” azt, egészen a misztika világáig. Sikerült összhangba hoznia a püthagoreusok, a sztoikusok és más korábbi irányzatok - főleg a lélek mibenlétéről alkotott - nézeteit a platonizmussal. Ugyanakkor sok vallási elképzelést, mítoszt és rítust beolvasztott elméletébe, a görög és keleti politeizmusokkal összefüggő kultuszokat, beleértve az alkímiát és a mágikus szertartásokat. Azt mondhatjuk tehát, hogy bibliai szemszögből nézve egy igen magas szintre fejlesztett ördögi rendszerrel állunk szemben.

Plótinosz nem hitt abban, hogy létezik egy jóságos teremtő Isten, aki a szeretete kifejeződéseként hozta volna létre világunkat. Ellenben azt állította, hogy létezik egy legfőbb lény, aki önmagában véve teljes és nyugvó, s nem akarati aktus által teremt, hanem

mintegy „túlcsordulván önmagán, a benne lévő fölösleg megalkot valami mást”. Ez a legfőbb lény úgy bocsátja ki magából a világot, mint a napkorong a fénysugarakat, kisugárzását emanációnak nevezte. Az emánáció több szakaszban történik. Első fázisban kiárad a szellem (a platóni értelemben vett eszmék összessége), majd ezt követi a világiélek, az egyéni lélek, és végül a legkevésbé tökéletes formációként az anyag. Az anyag - csakúgy, mint az orfikusoknál, a püthegoreusoknál és Platónnál -maga a legsötétebb bűn. Az egyéni lélek ugyanakkor része a világiéleknek, és isteni eredetű. **Plótinosz szerint az ember legfőbb célja és boldogsága abban áll, hogy az emberi lélek újra egyesüljön azzal, amiből keletkezett: az istenivel.** A testből kiszabaduló lélek eljut az eksztatikus eggyé válás állapotába. Ez a misztikus gondolatsor nagyon közeli rokonságot mutat a hindu lélekfelfogással, ami azért is érdekes, mert Plótinosz azt közelebbről nem ismerhette, hiszen soha nem jutott el Indiába. Tanai a keresztény középkor nagy misztikusainál újból megfogalmazást nyertek, de a lélek halhatatlanságának elméletét tőle vette át, s fogadja be mind a mai napig a keresztény teológia. (Ezt az elméletet egyébként ma már sok katolikus és protestáns teológus is nyíltan és határozottan bírálja.)

Megemlítjük még néhány neoplatonikus gondolkodó nevét: **Porphüriosz** (234-301), **Jamblikhosz** (265-330) és **Proklosz** (410-485) filozófiai munkássága lényegében már többé-kevésbé egybeesik azzal a szintén hosszú ideig tartó középkori bölcseleti periódussal, amelynek első szakaszát patrisztikának nevezzük. Következő fejezetünk tárgyalását tehát innen célszerű indítanunk.

II. A KÖZÉPKORI FILOZÓFIA

II.1. A patrisztika kora (II-V. sz.)

Amint az eddigiekben már többször utaltunk rá, a kereszténység terjedésének első századaiban még nagyon erősen hatott a hellén filozófia. A középkori filozófia tulajdonképpeni témája ugyanakkor nem más, mint a keresztény vallási tanok egybeolvadása az antik filozófia eszmekincsével. Ez az egybeolvadás két alapvető, egymástól világosan elkülöníthető korszak során ment végbe, noha egyes kutatók helytelenítik a középkori filozófia két periódusra történő felosztását.

A szóban forgó korszak első szakaszát **patrisztikának** nevezzük (a latin pater=atya szó alapján, amely az egyházatyákat jelöli), s ez az apostoli kortól kb. 800-ig terjed, de amint hamarosan látni fogjuk, ténylegesen inkább az V század közepénél húzhatjuk meg a határt. A második szakaszt a tudomány **skolasztikának** nevezi (a latin scola = iskola szóból), amely időszak kb. 800-tól a középkor végéig, azaz kb. a XVI. századig tart, de nyilván itt sem lehet éles határvonalat húzni.

A patrisztikán belül ismét két korszakot kell határozottan elkülönítenünk, mert a harmadik már szinte semmilyen jelentős, az eddigieken esetlegesen túlmutató eszmei felfedezéseket nem produkált az utókor számára. A patrisztika első szakasza lényegileg arról szólt, hogy a korai kereszténységnek - a kinyilatkoztatott írások alapján - minél hamarabb meg kellett teremtenie a gyakorlatban is az önazonosságát, és hatékony védekezési módot találnia a kor erősen szinkretista eszmei-vallási irányzatainak támadásaival szemben. Kezdetben ez az elhárítás még a bibliai mércén megállva, jó hatékonysággal működött, később azonban egyre erőtlenebbé vált, mígnem a magukat kereszténynek valló vezetők - nyomukban a gyülekezetek tagjainak többségével - letértek az apostolok által mutatott útról. Ez a folyamat viszonylag lassú volt, de kimondhatjuk, hogy a IV. század végére tulajdonképpen végbement. Az egyház egységes hatalmának alapjait lerakták, a teológusok lefektették a kereszténység alapvető dogmáit, vagyis a hit tantételeit, s ezzel lényegében hosszas teológiai-filozófiai viták után meghatározták a görög filozófiával több ponton még a részleges egybeolvadás ellenére is kimutatható különbségeket.

A patrisztika második szakasza az addig lefektetett alapdogmákat a keresztény dogmatika és filozófia egységes rendszerévé alakította, és e téren különösen a legnagyobbnak tartott egyházatya, Augustinus munkássága emelkedik ki.

A patrisztika harmadik szakaszát a filozófiatörténet tárgyalásakor sokan már meg sem említik külön szakaszként, hiszen Augustinus halála után az egész nyugati kultúra - tehát nem csak a filozófia! - olyan komoly leszállóágba került, hogy erről talán még megemlékezni sem érdemes. Amennyiben mégis szeretnénk itt

kiemelni néhány nevet, akkor talán Boethiust, Sevillai Izidort (600 körül), Beda Venerabilist (700 körül) és Alkuint (800 körül) említhetnénk.

A skolasztikán belül szintén három nagy periódust különböztethetünk meg: a IX-XII. század közé eső korai skolasztikát, a XIII. századi virágzó skolasztikát, és a XIV-XV.. századi kései skolasztikát. A korai és a virágzó szakaszban, amely az ún. univerzáliavita jegyében telt el, különös erővel törtek felszínre Arisztotelész eszméi, amelyeket a kor tudományos életének szereplői minden másnál nagyobbra tartottak. A kései skolasztika ugyanakkor a nominalizmus eszmerendszerének térhódításával már közvetlen átmenetet képezett a humanizmusba, amely irányzat végül is a középkori filozófia fokozatos felbomlását eredményezte. A középkor filozófiatörténeti vetületének tárgyalásánál ugyanakkor arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy az eddig említettekkel egy időben, kontinensünkön kívül is létezett filozófiai gondolkodás, amelynek feltárásai minőségileg nem múlták alul az európait. Elég, ha csak a zsidó, illetve az arab filozófusok munkálkodását emeljük ki. S arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy a késő középkorban, a skolasztikus filozófiával szoros összefüggésben, de lényegét tekintve attól mégis függetlenül virágzásnak indult a keresztény misztika. Mindezekről később szólunk.

Nagyon leegyszerűsített formában most azt szeretnénk bemutatni, milyen alapvető pontokon különbözött egymástól az antik eszmerendszer és a keresztény tanítás, illetve, hogy amikor e két nagy - s az európai gondolkodást a mai napig meghatározó - áramlat találkozott egymással, milyen értelemben beszélhetünk esetükben összeütközésről. Előre kell bocsátanunk, hogy nem célunk a részletekbe menő feltárás, hiszen az *Egyetemes egyháztörténelem* c. jegyzet lényegében tartalmazza az apologéták és a korai egyházatyák tevékenységét. Ez a terület ugyanis inkább egyháztörténeti, mintsem filozófiatörténeti illetőségű.

Fontos kiemelnünk, hogy az antik világ gondolkodóinak alapvetően más elképzelésük volt magáról az Istenről, az emberről, illetve e kettő viszonyrendszeréről, csakúgy, mint a bűnről és a megváltásról. Míg például Hérakleitosz az isteni őstűzről, Arisztotelész az „első mozgatóról”, a hellén filozófia képviselői pedig a természet és Isten

egyazon mivoltáról (panteizmus) beszéltek, addig a zsidó eszmei talajon felnövekvő kereszténység Istene személyes Isten.

A kereszténység Istene nem egy arkhé, vagy valamilyen őselv, hanem egy örökkön-örökké élő lény, aki mindenható, mindentudó és mindenütt jelenlévő, minden az Ő akarata által létezik, illetőleg mindent a semmiből (ex nihilo) teremtett. Ebből következik, hogy Istenen kívül minden - beleértve az embert is - csupán teremtmény. Az ember legnagyobb bűne abban áll, hogy fellázadt teremtője ellen, és sátáni sugallatra egyenlő akart lenni az Istennel, mint minden jónak és gonosznak ismerője.

Az antik filozófia ugyanakkor a keleti vallásokhoz, elsősorban pedig a hinduizmushoz hasonlóan egyfajta világiélek létezésében gondolkodik, amelybe vagy amelyhez a test halála után minden emberi lélek visszatér. Az ember számára tehát ennyiben állna a megváltás, vagyis a lélek kiszabadul a test börtönéből, és egyesül az isteni résszel. Ehhez a megváltáshoz az ember maga is hozzájárulhat az önsanyargatás, az aszkézis által, így gyorsabban és egyszersmind „nemesebb” formában szabadulhat ki börtönéből a lélek. Ez a fajta világlélekeszme nagyon távol áll a kereszténységtől. A keresztény ember számára az a szókratészi és epikuroszi tanítás sem elfogadható, miszerint elég, ha a saját erejéből igyekszik a jót cselekedni, s akkor bizonyosan megtalálja a földi boldogságot, hiszen tudja, hogy Isten segítsége nélkül a jó cselekvésére képtelen. Később látni fogjuk, hogy a humanisták és a reformátorok eszmeharcában ugyanez a tanításbeli különbség húzódott meg.

A keresztények, legalábbis az apostoli korban, őszinte szeretettel fordultak nemcsak egymás, de az idegenek felé is, tudván, hogy minden ember Isten gyermeke és minden hívő testvér a Krisztusban. Az antik gondolkodásban ez az általános emberszeretet-érzés szinte ismeretlen, s legfeljebb a sztoicizmusban volt megtalálható annak igen halovány csírája. A keresztények kezdettől fogva nem e világ követelményeinek kívántak megfelelni, boldogságukat nem itt keresték. A görög filozófusok ugyanakkor - legalábbis a hellenisztikus korban - annak módját keresték, hogyan tudja az ember minél kellemesebben, gond nélkül végigélni azt a néhány évtizedet, amely adatott számára a Földön.

A keresztényeknek azonban hamarosan olyan jelentős mértékű

ideológiai támadásokkal is szembe kellett nézniük, amelyek részben még túl is mutattak a görög filozófia kihívásain, noha a hellenisztikus eszmeiség utolsó nyúlványaként fellépő neoplatonizmus sem számított jelentéktelen behatásnak. Nevezetesen a **gnoszticizmus** hatásáról, illetve azon belül is az ún. keresztény gnózis kialakulásáról kell nagyon röviden megemlékeznünk, hiszen a keresztény gnosztikusok fellépése lényegében már egyfajta belülről történő támadást jelentett a még éppen csak nagyobb mértékben terjedésnek indult kereszténység számára.

Kezdetben a keresztény gyülekezetek még következetesen elhatárolódtak a tévtanítóktól, míg az elkövetkezendő századokban ez az éberség egyre inkább gyengülni látszott. A gnoszticizmussal összefüggésben azonban mégis azt mondhatjuk, hogy eme tévtannal szemben a kereszténység viszonylag sikerrel vette fel a harcot, és ellentétben a neoplatonizmussal, a gnosztikus tévtanoktól úgy-ahogy sikerült elhatárolódnia. De mit is vallottak a gnosztikusok?

A gnózis szó jelentése: ismeret, tudás. Itt azonban nem filozófiai értelemben vett tudásról van szó, hanem sokkal inkább az istenségről és a megváltásról szóló ismeretről, amelyre külön „isteni" kijelentés révén lehet szert tenni. A világot csak akkor vagyunk képesek megérteni, ha tudjuk, hogyan jött létre - vallják a gnosztikusok. A világ keletkezésének lényege szerintük abban áll, hogy az isteni fényes világból valamikor leesett egy rész, s ez a rész szövetkezett az anyaggal. Vagyis a világ nem egy pozitív isteni teremtés eredményeként jött létre, hanem pusztán egy „baleset" következtében. Az egész kozmosz elesett állapotba került, káoszban vesztegel. A gnosztikusok hittek az ember Isten általi teremtettségében, csakhogy szerintük az ember nem tökéletes lénynek teremtetett, s így nem is a saját bűne következtében került nyomorult állapotába. Mindössze egy „véletlennek" tekinthető, hogy az ember ebbe a tökéletlen világba került.

Börtön a világ, s e börtön foglya az ember, aki még valamikori isteni állapotáról is elfeledkezett, és alvajáróként mintegy tudathasadásos állapotában tengeti hitvány, múlandó életét. Megváltásának és szabadulásának alapja az ismeret, amely által megtalálhatja a visszavezető utat az isteni világba, és kikerülhet az

anyagi világ börtönéből. Amikor az ember felébred az álomból, rájön, hogy lelke és az isteni lélek egy forrásból származik, s tudatára ébred annak, hogy el kell szakadnia a világtól. Jobban megnézve rögtön láthatjuk, hogy ezen a ponton igen szoros eszmei összefüggés mutatható ki a gnoszticizmus és a neoplatonizmus között.

A gnoszticizmus az evangéliummal szemben lényegében önmegváltást hirdet, hiszen döntő módon a gnózis elsajátítása által történik a szabadulás. Kiterjeszti az anyag és a szellem dualizmusát, lévén a lelket isteni teremtésnek tartja, míg a testet eleve bűnösnek. Ezzel egyidejűleg két isten létezését feltételezi, a kegyelmes megváltó Istent, aki az Újszövetség Istene, és a zord teremtőt, aki az Ószövetség demiurgosa. Ily módon a két szövetség egységét mereven elutasították. Jézust mindössze egy „középlénynek" tételezték, aki sem nem Isten, sem nem ember, és csupán látszattesttel rendelkezik (doketizmus).

Az első keresztény gnosztikus állítólag maga a bibliai **Simon mágus** volt, majd a **II.** század elején őt követte az alexandriai **Valentinosz** és **Baszilidész,** később **Markion, Máni** és mások. (Részletesebben lásd róluk az *Egyetemes egyháztörténelem* c. jegyzet megfelelő fejezetét.)

A II. század elején tevékenykedő ún. **apostoli atyák -** például **Római Kelemen, Ignatius** és **Polycarpus** - tulajdonképpen még nem sokat foglalkoztak a hitvédelem kérdéseivel, sokkal inkább feladatuknak tekintették a gyülekezetek bátorítását, szervezését. Azt mondhatjuk tehát, hogy nagyjából az apostolok szellemében tevékenykedtek, s hozzájuk hasonlóan nem egy esetben mártírhalált haltak. A hitvédelem első élharcosai a II. század második felében működő **apologéták** voltak, akik közül talán legismertebb **Jusztinosz Martyr** neve. Ő a kereszténységet sajnos már csak a legtökéletesebb filozófiának tartotta, sőt ennek megfelelően a filozófia oktatóinak öltözetét viselte. Szerinte Krisztus volt az a személy, aki Istentől elhozta az emberiség számára ezt a tökéletes filozófiát, amelynek az antik görögök, mint pl. Hérakleitosz és Szókratész még ugyan csak a szikrájával rendelkeztek, de ilyen értelemben véve már ők is keresztények voltak.

A **korai egyházatyák** (II—III. sz.) kezdetben bibliai alapon

utasították el a filozófia eszköztárának felhasználását a hitvédelem során. Őszintén hittek abban, hogy a pogány nézetekkel szemben a keresztény igazság helyességének be- illetve kimutatásához bőségesen elegendőek a kinyilatkoztatás alapján keletkezett szent iratok. **Ireneus** és **Tertullianus** még olyannyira ezen a véleményen voltak, hogy például ez utóbbi egyházatya egyszerűen nem is tartotta Isten által üdvözíthetőnek azokat a személyeket, akiket már „megfertőzött” a világi bölcselet.

A III. század folyamán azonban ez az eredetileg igen pozitívnak mondható hozzáállás teljes fordulatot vett, és az egyházatyák többsége az apologétákhoz hasonlóan ismét csak éltetni kezdte a filozófia „áldásos” hatását a keresztény hitvédelem hatásának fokozása terén. **Alexandriai Kelemen** például kiemelten hasznosnak minősítette az antik filozófusok felismeréseit, és a platonizmus hatására ő maga is erősen hitt a lélek örökkévaló halhatatlanságában. **Origenész** ugyanakkor már kifejezetten keresztény neoplatonikus egyházatya volt, aki a teológiában bevezette az allegorizáló írásmagyarázatot. A lélekhalhatatlanság antibiblikus tanának elfogadásában ő már olyan messzire ment, hogy tagadta a test feltámadásának bibliai bizonyosságát, sőt ennek következtében Krisztus áldozatának sem tulajdonított különösebb jelentőséget. Véleménye szerint Isten irgalmasságából az is következik, hogy Ő senkit sem hagy elkárhozni, vagyis a kozmikus kihatású földi események legvégén mindenki, még maga Sátán is üdvösségre jut. Ennek ismeretében talán nem tekinthetjük véletlennek, hogy Origenészt e tanaiért több egyházi zsinat is eretneknek bélyegezte.

A földi egyház fokozatos, végső győzelméről vallott elképzelései viszont nem maradtak visszhang nélkül, hiszen segítettek kikövezni az utat a középkori egyház talán mind a mai napig legnagyobbnak tartott teológusa számára azon elgondoláshoz, amely szerint a földi egyház Isten országával egyenlő, és Krisztus adventjével kezdődött el a szentek ezeréves földi uralma. Ez az egyházatya **Augustinus** volt, akinek életével és munkásságával a patrisztika lényegében virágkorához érkezett.

II.1.1. Augustinus élete és munkássága

Aurelius Augustinus (354-430), a legjelentősebb ókori latin

egyházatya Észak-Afrikában született, polgári családban. Édesanyja keresztény volt, s fiának is keresztény nevelést biztosított. Fiatal korában Augustinus Karthágóban retorikát tanult és klasszikus műveltséget szerzett. Ez idő tájt - barátai hatására - meglehetősen kicsapongó életet kezdett élni. Tanulmányai befejeztével Karthágóban dolgozott mint retorikatanár. **Rajongott Ciceróért, aki azt tanította,** hogy **a boldogságot az ember nem a világi tekintélyben vagy a pénzben, hanem a bölcsességben találhatja meg.** Vágyott arra, hogy valóban bölcs ember legyen, de a bölcsesség forrását nem a Bibliában, hanem a klasszikus római írásművekben kereste. Hamarosan kapcsolatba került a legkiforrottabb gnosztikus irányzattal, a manicheizmussal, amelynek mintegy kilenc esztendőn át elszánt híve és követője lett. Ez a tan látszólag magyarázatot nyújtott számára a bűn és a rossz eredetének mibenlétére - az előzőleg már felvázolt duális szemlélet hangoztatása révén de miután Augustinus komolyan elkezdte tanulmányozni a Szentírást, rádöbbent, hogy a manicheusok tévúton járnak. Megtérése 387 húsvétján következett be, és ekkor, mintegy 33 évesen, megkeresztelkedett. Ezt követően egy karthágói kolostorban élt, mígnem 390-ben Hippóban presbiteri, majd 395-ben püspöki tisztséget kapott. Mintegy három és fél évtizeden keresztül töltötte a püspöki tisztséget ebben az észak-afrikai városban. A prédikálás mellett oktatott, betegeket látogatott és jogi tanácsadást is végzett. Utolsó éveiben - kérésére - felmentették tisztségei alól, hogy minden idejét az Ige kutatásának és művei átdolgozásának szentelhesse. Hetvenhat esztendős korában hunyt el, miközben a vandálok Hippót ostromolták.

Körülbelül 250 levele, számos írott prédikációja és apologetikai értekezése maradt az utókorra. Nagyrészt vitairatok voltak a legnagyobb írásművei is: 387-400-ban a manicheusok ellen írt, 400—412-ben a donatizmus ellen, 412-től a pelagianizmus ellen.

Igen komoly dogmatikai-filozófiai tanulmánya a *De Trinitate* (A Szentháromságról) címen írott munka, amelyben a Szentháromság mibenlétéről értekezik. Augustinus itt kimondja, hogy az „isteni szubsztancia” (lényeg) három személyben létezik: az Atyában, a Fiúban és a Szentlélekben, s mindegyikükben teljességgel létezik.

Saját belső fejlődését és megtérésének történetét a *Confessiones*

(Vallomások) című művében fejtette ki, amely sokak szerint a világirodalom egyik legszebb önvallomása. Az a fajta nyíltság, ahogyan az egyházatya szinte meggyónja múltját olvasói előtt, a görögök számára teljesen idegen volt, hiszen láttuk, hogy ők milyen mértékben szerettek álarc mögé rejtőzni. A *Vallomásokban* a szerző kitér a manicheusok és a donatisták bírálatára is.

Augustinus legnagyobb hatású műve azonban mégis a pályája vége felé írott *De Civitate Dei* (Az Isten városáról). Megírása a Római Birodalom hanyatlásával van összefüggésben, hiszen a szerző akkor kezdte el az írást, amikor Rómát már elfoglalták és kegyetlenül kifosztották a gótok (410). A város pogány lakossága ugyanis azt kezdte el híresztelni, hogy Rómát elhagyták régi istenei, és bizonyára ez a veszedelem oka. Augustinus ekkor határozta el, hogy külön műben fejti ki a keresztény hit lényegét - mintegy apologetikai jelleggel a pogányok meggyőzése céljából. A 22 könyvből álló mű első tíz kötete azt tisztázza, hogy Róma a saját erkölcstelensége miatt bukott el, míg az ezt követő 12 könyv a földi állammal (Civitas diaboli - az ördög városa) szembeállítja a Krisztus egyházában megtestesült isteni államot (Civitas Dei - az Isten városa). Eszerint két város (ország) áll szemben egymással a történelemben, Isten városának polgárai, az Istent szerető angyalok és emberek közössége, míg Sátán városához az önző angyalok és emberek tartoznak, akik egyben a testi érzékiség birodalmát is jelentik. Az egyház tagjai - mint Isten városának polgárai - üdvözülnek, a többiek sorsa az örök kárhozat. Isten állama tehát egyenlő az egyházzal, a katolikus egyházzal, illetve annak szervezeti keretével. Augustinus e tanítása lett a középkori egyház eszmei fundamentuma, amellyel a jeles egyházatya az egyháznak az államhatalommal szembeni főségét is megalapozta.

Valószínűleg e gondolatkörben rejlik az augustinusi koncepció legmaradandóbb hatása, amely oda vezetett, hogy a katolikus egyháznak „Istentől kapott” jogában áll minden egyes ember megtérítése akár erőszakos úton is, valamint az az elmélet, miszerint az egyházból kiközösített, illetve az oda be nem keresztelt személyek számára nincs üdvösség. Nem véletlenül emelte tehát az egyház Augustinust legnagyobb teológusai sorába, hiszen ő fektette le a katolicizmus világhatalmi igényéhez az elméleti alapot.

Méltán tekinthetjük őt ugyanakkor a filozófiában a történelmi gondolkodás megalapítójának, hiszen míg az ókorban a történelmet a természet örökké visszatérő pusztulásának és keletkezésének a képében szemlélték, addig szerinte a történelemnek kezdete, iránya és célja van. Az embert és történelmét a történelem feletti Istennel való találkozás alkotja. A történelem értelme Isten kinyilatkoztatása, majd a megváltási terv legvégén az emberrel való találkozása. Augustinus szilárdan képviselte azt a keresztény tanítást, miszerint Isten a világot a semmiből, a saját akaratával teremtette. Hitte, hogy az ember önmagában véve halandó, és csakis Istenben van a halhatatlanság. Az idő kizárólag az ember számára létezik, hiszen Isten felette áll az időnek, lévén Ő teremtette azt is. A világ szerinte nem az időben, hanem az idővel lett megalkotva. Mivel Isten örökkévaló, nála és az Ő világában nincs változás.

Augustinus az őskereszténységhez képest már alapvető változásokon áthaladt IV-V századi kereszténység időszakában élt. Sokrétű teológiai vizsgálódásaiból az utókorra bűn- és kegyelemtana, illetve az akaratszabadságról és a **predesztinációról** (eleve elrendelés) szóló tanítása hatott még erősen. Ez a tanítás maga is kettős gyökerű, hiszen Augustinus egyrészt kora egyházának gyermeke volt, másrészt sokat merített az ősi forrásból, a Szentírásból, noha Biblia-értelmezése nem volt következetes, filozófiai hatások is befolyásolták írásmagyarázatát.

A bűn- és kegyelemtan, illetőleg az akaratszabadság tekintetében vitába bocsátkozott a kor nagy aszkéta teológusával, Pelagiussal, aki az önmegváltás irányába sodródva azt vallotta, hogy egyedül csak Adám vétkezett, a többi ember pedig a bűn hatásától szabadnak születvén önerejéből is képes a jót cselekedni. Augustinus ezt tagadta, és tanúságot tett amellett, hogy Ádám bűn terhe minden emberre ránehezedik, s egyedül Isten kegyelmébe kapaszkodva haladhatunk a Teremtő által tőlünk jogosan megkívánt tökéletesség felé. Azonban Augustinus nem állt meg következtetésének ezen a szintjén, és azt kezdte el hangoztatni, hogy az ember nemcsak a bűnre hajló természetet örökli szüleitől, hanem magát a bűnt. Eszerint Ádám vétkezett, és a nemzéssel a bűn minden utódát megfertőzte generációról generációra. Az emberek ebből következően nem szabadok, természetük szerint vétkezniük kell, s

nem kerülhetik el a bűn zsoldját, a halált. Isten azonban könyörületes és kegyelmes Úr, aki megváltja az emberiség egy részét, de nem mindenkit. Némelyeket kiválaszt a veszendő tömegből, az ember szemszögéből nézve látszólag önkényes módon. Ez a végzés öröktől fogva létezik, tehát már a születéskor eldől, hogy ki hivatott eleve üdvözülésre.

Augustinus predesztinációtanát Kálvin fejlesztette tovább. Ő azt mondta, hogy Isten egyeseket eleve kárhozatra rendelt, akiknek az a feladatuk, hogy az üdvözülendőket „áldásos” tevékenységük révén jellemileg csiszolják, miáltal könnyebben üdvösségre vezetik őket. (Ez az úgynevezett kettős predesztináció tana.)

Pelagiusnak biblikus szempontból igaza volt abban, hogy hangsúlyozta az ember Istentől kapott szabad választási képességét (vö. Jel. 22:17; Mt. 23:37), de ezen túlmenően szabad akaratról is beszélt, ami nem az előbbivel azonos fogalom, s ezzel az önmegváltás irányába sodródott. Augustinus teológiája ugyanakkor ott csúszott félre, hogy ő nagyrészt kiiktatta az ember - Biblia által is tanított - választási szabadságát és ennek felelősségét. Továbbá azt vallotta, hogy maga a bűn az, ami öröklődik, míg a Biblia csak a bűnre hajló természet öröklődéséről beszél. Az ember bűnben való elveszettsége és isteni kegyelemre utaltsága tényét azonban biblikus módon látta Augustinus. Utána legközelebb csak a XVI. századi reformátorok - mindenekelőtt Luther Márton - szóltak erről ilyen eleven erővel.

Augustinus - a legnagyobbnak tekinthető ókori egyházatya - halálával (430) tulajdonképpen véget ért a patrisztika virágkora, s talán csak Manlius Severinus Boethiust (480-524) *A filozófia vigasztalása (De consolatione philosopfnae)* című művével, mely elterjedt műve lett a következő évszázadoknak. A patrisztika hanyatló szakasza - amint arról korábban említést tettünk - lényegi változásokat a filozófiai gondolkodás történetében már nem hozott. Sokak szerint Augustinus halálával az egész patrisztikus korszak véget ért. A Római Birodalom ekkor már évtizedek óta két részből, egy nyugati és egy keleti territóriumból állt. 476-ban a nyugati rész elbukott, ami teljessé tette a zűrzavart, gyorsította a minden területet (társadalom, gazdaság, kultúra stb.) érintő leépülést.

Rómát feldúlták mind a gótok, mind pedig a vandálok, és a hunok

megállításának sikere is csak a szerencsén múlott. A zűrzavaros viszonyok közepett szinte semmi nem működött, a tudományos élet majdhogynem teljesen megbénult. A pápai hatalom kezdetben nagyon gyenge volt, s nemhogy művészet- illetve művelődéspártolásra, de még a puszta létfenntartásra is alig futotta erejéből. A VI. század közepére kiemelten jelentős bizánci segítséggel éppen hogy sikerült széttörnie a Rómát körülvevő keleti gót gyűrűt, máris ott voltak a longobárdok. A csak lassan, fokról fokra erősödő pápaság igen hosszú ideig volt kénytelen a kettős, ti. a longobárd és bizánci szorítás között vergődni, mígnem a frankokkal kötött szövetség olyan kedvező pozícióba juttatta, hogy 756-tól immár önálló politikai tényezőként tudott fellépni érdekei megvédéséért. A római-frank szövetség ugyancsak gyümölcsözőnek bizonyult mindkét fél számára, és az akkor már komoly tényezőnek számító spirituális pápai tekintély az expanzionista Karoling-politikával karöltve a VIII. század végére együttesen megteremtették azt az első európai „keresztény" nagyhatalmat, amelyet Frank-római Birodalomnak hívunk. E birodalom keretei teremtették meg oly hosszú idő után a középkori társadalom, gazdaság és nem utolsósorban a kultúra felvirágzásának mindazon feltételeit, amelyek az ezt megelőző zűrzavaros századokban nem voltak adottak. Érdemes mindebből levonnunk az általános tanulságot: a művelődés, a kultúra kizárólag akkor képes virágzásnak indulni, ha biztosítottak a gazdasági és politikai szempontból egyaránt stabil, kiszámítható körülmények. Ellenkező esetben a bomlás jeleivel ezen a területen is számolni kell.

II. 2. A skolasztika kialakulása és korai szakasza (IX-XII. sz.)

A IX. század első felétől kezdett kibontakozni az a filozófiai-teológiai irányzat, amelyet **skolasztikának** nevezünk. A skolasztika időszakára csakúgy, mint a patrisztika, tehát az egész középkori eszmetörténet időszakára jellemző, hogy ekkor még a filozófia és a teológia olyan szorosan összefonódott, hogy lehetetlenség volna különválasztani őket egymástól. Önálló filozofálásról jobbára csak az újkor kezdetétől beszélhetünk.

A skolasztika, tehát a tulajdonképpeni középkori filozófia, illetve teológia onnan nyerte nevét, hogy - Nagy Károly korától a reneszánszig - a középkori „iskolákban" művelték. Eleinte a

székesegyházi, kolostori és az udvari iskolákban, majd a városi iskolákból kialakult főiskolákon és egyetemeken (universitas). A korszak filozófiája tehát eredetileg a kolostori iskolákban folyó tanításból és nevelésből nőtt ki, és kezdetben csak ezt a célt szolgálta. Ez az iskolai tanítás (skolasztika) később azután az egész középkori bölcselet átfogó megnevezésévé vált.

A patrisztikusokhoz hasonlóan a skolasztika művelői sem tűztek más feladatot maguk elé, mint hogy megokolják és érthetővé tegyék azt, amit a hit már megdönthetetlen igazságként birtokolt. A patrisztikának és a skolasztikának tehát nagyon sok közös vonása van, s így egyes kutatók hajlamosak az egész középkor filozófiáját - a patrisztikát is beleértve - skolasztikának nevezni, de ez az összevonás nem teljesen helyénvaló. A patrisztika ugyanis céljait tekintve bizonyos értelemben el is különül a skolasztikától, másrészt pl. a középkori misztika nem is tartozik a skolasztika irányzatához. A patrisztikus dogmarendszert lényegében kölcsönkapta a skolasztika filozófiája, és ezt kívánta minél érthetőbbé tenni az arisztotelészi gondolatok segítségével. Az arisztotelészi filozófia ismerete és hatása fokozatosan növekedett. Csúcspontját akkor érte el, amikor Arisztotelész összes művét lefordították és hozzáférhetővé tették. A skolasztikusok módszereit, illetve céljait három pontban foglalhatjuk össze:

1. Az ész segítségével mélyebben behatolni a hitigazságokba, és ezeket tartalmilag közelebb hozni a gondolkodó ember szelleméhez.

2. Az üdvigazságot rendezett, szisztematikus formába kell önteni filozófiai módszerek alkalmazásával.

3. Az ész oldaláról felmerülő ellenvetéseket filozófiai érvekkel meg kell cáfolni.

A skolasztikus filozófiát lényegében két nagy irányvonal képviselte: a realizmus és a nominalizmus. A két irányzat között bontakozott ki az ún. **univerzáliavita,** amely már egy, a korai skolasztikában is felmerülő filozófiai-teológia problémát kívánt megoldani. A **realista** gondolkodók az általánosnak tulajdonították a legmagasabb rendű valóságot, vagyis azt mondták, hogy csak az általánosból lehet következtetni, illetve tanulságot levonni az egyedire (az individuumra) vonatkozóan, s nem fordítva. A **nominalisták** szerint

viszont csak az egyes dolgok valóságosak, az általános fogalmak nem a valóságban, hanem csupán a mi értelmünkben vannak, vagyis ezek pusztán nevek (latin *nomen* = név; ebből származik a nominalizmus elnevezés).

A két rendszer közötti különbség két fehér kő példáján is szemléltethető. A realizmus azt állítja, hogy létezik a „fehérség" egyetemes (univerzális) eszméje, amelyet ez a két kő megtestesít. Ezek az egyedi kövek magukban hordozzák a „fehérség" egyetemes jellemzőit. A nominalizmus ugyanakkor azt állítja, hogy a fehérség egyetemes eszméje szükségtelen, és helyette az egyedire kell koncentrálnunk. Itt előttünk ez a két kő van, minek hát az „egyetemes fehérség eszméjéről" beszélnünk? Alaposabban átgondolva tehát azt láthatjuk, hogy a realizmus az idealizmushoz, míg a nominalizmus inkább az empirizmushoz, vagy a materializmushoz áll közel, noha nyilván nem beszélhetünk teljes átfedésről. Ugyanakkor, ha e szavak jelentésére kívánnánk asszociálni, akkor logikusan pontosan fordítva gondolkodnánk, hiszen a realista megnevezésen ma az olyan személyt vagy eszmét értjük, aki vagy amely a bennünket körülvevő tér és idő valóságához igazodik, míg a vele szembeállított idealista ezt a világot puszta „jelenségnek" látja, s a tulajdonképpeni valóságot a dolgok mögött, az eszmékben, ideákban ismeri fel.

Említettük, hogy az univerzáliavita már a skolasztika **korai szakaszában** (IX-XII. sz.) meghatározta a középkori filozófia irányvonalát. Az egyház ekkor még egyértelműen a realizmus támogatása mellett foglalt állást, a nominalizmus egyidejű elutasításával.

A skolasztikus filozófia tulajdonképpeni megalapítója az Írországban született, de Párizsban tanító **Johannes Scotus Eriugena** (810-877) volt. Eriugenánál fedezhetjük fel elsőként a skolasztika alapvető ismertetőjegyét, tudniillik azt a tételt, mely szerint az igaz vallás egyúttal az igaz filozófia, és fordítva. Korábban láthattunk erre példát egyes apologétáknál és korai egyházatyáknál, de Augustinus után feledésbe merült ez a fajta gondolkodás. Enugena realista szemlélete az univerzáliavita tekintetében megkérdőjelezhetetlen, oly mértékben hitt az ész mindenhatóságában és általános érvényében, hogy azt a középkori

egyház már képtelen volt tolerálni. Tanai nem véletlenül tűntek Róma szemében súlyos eretnekségnek, sőt kifejezetten istenkáromlásnak. Ráadásul a párizsi filozófus még ennél is tovább menve egyenesen neoplatonikus nézeteket fogalmazott újra, illetőleg tett magáévá. Eszerint a világfolyamat olyan örökkévaló körforgás, amely Istenben veszi kezdetét és idővel hozzá is tér vissza. Az egyéni lélek része a világiéleknek, és a halál után e kettő egyesül.

Canterbury Anselmus (1033-1109) a skolasztika - időben következő - második nagy alakja, aki évtizedekig élt szerzetesként Franciaországban, majd az angliai Canterbury érsekeként hunyt el. Anselmus - elődjéhez hasonlóan - realista gondolkodó volt, de mivel az egyház szemszögéből nézve ő nem követte el azt a hibát, hogy az észigazságoknak nagyobb szerepet tulajdonítson, mint a hitigazságoknak - noha az előbbiek meglétét szinte egyenrangúnak tételezte az utóbbiakkal -, így tanai ellen Róma nem lépett fel oly hevesen. Megtette ezt azonban helyette a nominalista Roscellinus.

Johannes Roscellinus (1050-1120) a korai skolasztika megrögzött nominalistája volt, aki hevesen támadta realista ellenfeleit, s különösképpen kortársával, Anselmussal vívott nagy ideológiai csatákat. Roscellinus nem hitt abban, hogy értelmes dolog lenne általános fogalmakról beszélni, hiszen szerinte ilyenek legfeljebb csak az ember képzeletvilágában, de nem a valóságban léteznek. Az általános fogalmak pusztán nevek, és lényegében csak az számít, amit konkrétan magunk előtt látunk. Hibás gondolkodásra vall - mondta Roscellinus -, ha az egyedi jelenségekből túlságosan messzemenő következtetéseket vonunk le. Önmagában véve ez a tanítás még nem feltétlenül vonta volna maga után a középkori egyház rosszallását, a probléma oka tulajdonképpen abban rejlett, hogy Roscellinus nominalisztikus alaptételeit a Szentháromságra is kiterjesztette. Nem tudta ugyanis elfogadni az egyháznak azon - a nicea-konstantinápolyi hitvallásban megfogalmazást nyert - alapdogmáját, mely szerint az Atya, a Fiú és a Szentlélek egyazon Isten (egy szubsztancia), de mégis három személy (hüposztátisz). Ehelyett ő kategorikusan - a nominalista módszer szerint - három Isten létezését tételezte, és ilyen szellemben kezdett el tanítani. Roscellinust ezért az egyház eretnekséggel vádolta és tanai visszavonására kényszerítette. Ezek után érthető, hogy a

nominalista irányzat igen hosszú időre - mintegy két évszázadra - visszaszorult, és a skolasztika virágkorát az egyház „áldásával" tulajdonképpen kizárólag a realista szemlélet határozta meg.

Petrus Abaelardus (1079-1142), nantes-i születésű teológus-filozófus próbált meg több-kevesebb sikerrel egyfajta kompromisszumot kialakítani a két irányzat között, aki az ész és a hit viszonyában ismét csak egy hajszálnyival állt közelebb az utóbbihoz. Abaelardus szerint az univerzálék magukban a dolgokban vannak, ezért lehet következtetni az egyedi dolgokból az általánosakra. A túlzott általánosítást mindazonáltal nem tartotta helyénvalónak, ennyiben tehát álláspontja valóban a realizmus és a nominalizmus között helyezkedett el.

II.2.1. A skolasztika virágkora (XIII. sz.) - a tomizmus

A skolasztika virágkorát még teljes mértékben a realizmus irányzatának eszmeisége hatotta át. A korszak tudományos életére alapvetően két dolog volt jellemző. Egyfelől ekkorra vált kiteljesedetté az arisztotelészi filozófia térhódítása. Arisztotelész tekintélye a XIII. században már oly nagyra nőtt, hogy nevét Keresztelő János mellé állították, mondván, hogy miként János a szellemi dolgokban, Arisztotelész a világi dolgokban volt Krisztus elődje. Az arisztotelészi filozófia világuralma egészen a reformáció kezdetéig, vagyis a XVI. századig tartott. E néhány évszázad leforgása alatt a jeles görög bölcselő szinte minden művét lefordították latinra, illetve később a nemzeti nyelvek némelyikére is.

Másfelől nézve ez volt az az időszak, amikor a középkori keresztény kultúra, illetve gondolkodás szoros érintkezésbe lépett az iszlám és a zsidó eszmékkel. Ez az érintkezés persze logikus következménye volt a keresztes hadjáratok megindításának, amelyek eredetileg a Szentföld felszabadítását tűzték célul maguk elé. Ki gondolta volna kezdetben, hogy ez a tulajdonképpen antikrisztusi indíttatású vállalkozás bizonyos értelemben véve a kultúrák találkozása révén idővel termékenyítőleg hat az európai szellemiségre?

Azt sem szabad elfelejtenünk, hogy a skolasztika virágkorában kezdtek el Nyugat-Európa-szerte gomba módra szaporodni az egyetemek - elég, ha csak Bologna, Padova, Oxford, Párizs és Köln

nevét említjük meg -, amelyek az addig monopóliumot élvező kolostori és teológiai főiskolák helyébe léptek. A filozófia valójában a középkori művelődés e centrumaiban talált magának helyet és nyert idővel elismertséget, noha még viszonylag hosszú ideig volt kénytelen háttérbe szorulni, mint ancilla theologiae (a teológia szolgálólánya), a lassan-lassan csíraállapotba kerülő szaktudományokkal együtt.

A skolasztika virágkorának nagy gondolkodói az egyháztörténelemből már ismeretes két koldulórendből kerültek ki. Bonaventura (1221-1274) ferences, míg Albertus Magnus (1193-1280) és Aquinói Tamás (1224-1274) dominikánus szerzetesek voltak.

Bonaventura (1221-1274) - Augustinus hűséges követőjeként -igen konzervatív gondolkodó volt, aki filozófiája sarokkövének Istent nevezte meg. Kortársaival - főleg Tamással - együtt nagyon sokat küzdött azért, hogy a kolduló barátok is katedrához jussanak a párizsi egyetemen, hiszen itt az oktatói állások csak az „elitebb" rendek tudósai számára voltak elérhetőek. Érdekes, hogy Bonaventura tulajdonképpen bírálta Arisztotelészt - ami hatalmas hibának számított a korban -, azt hangoztatva, hogy Arisztotelész kiemelkedően nagy tudós volt ugyan, Platón viszont egyenesen bölcs. Ebből is kitetszik, hogy különösen nagy hatást gyakorolt rá Platón, főként ideatana. Bonaventura Istenbe helyezte az ideát, de ennél tovább nem kívánt menni, hiszen ferences szellemiségének megfelelően nem becsülte sokra a hasztalan és üres filozofálgatást. Vallotta, hogy az ember önerejéből ne okoskodjon feljebb, mint amennyit Isten jónak látott kijelenteni számára. Bonaventura hatástörténetéről lényegében alig beszélhetünk, lévén önálló filozófiai iskolát sem hozott létre. Az utókorra - úgy tűnik - sokkal nagyobb hatást gyakoroltak a dominikánus gondolkodók, mint a ferences filozófusok.

Albertus Magnus (1193-1280) németországi nemesi családból származott. A kiváló padovai, majd a bolognai egyetemeken ismerkedett meg a „szabad művészetekkel", az orvostudománnyal, a természet-tudománnyal, míg végül teológiai végzettséget szerzett. Időközben lehetősége nyílt arra is, hogy elmélyedjen az arisztotelészi filozófia tanulmányozásában, amely óriási hatással

volt rá. Műveinek jelentős részét - amelynek gyűjteményét évszázadokkal később 21 nagy kötetben adták ki - az Arisztotelész műveihez írott kommentárok teszik ki. Albertus Magnus állítólag a tanítványaira még nagyobb hatással volt, mint őrá Arisztotelész, hiszen tanárként oly sok hallgatót vonzott, hogy gyakran a szabadban kellett megtartania előadásait, mert nem volt megfelelő épület, amely hallgatóságát be tudta volna fogadni. Természettudományos ismeretei miatt a néphit természetfeletti tudást tulajdonított neki. Albertus Magnus leghíresebb tanítványa Aquinói Tamás volt, aki kiteljesítette mestere tanrendszerét, s a két életmű ezáltal olyan szorosan fonódott egybe, hogy nincs is értelme külön tárgyalni. Bizonyos azonban, hogy a tanítvány hírnév és hatástörténet szempontjából messze túlszárnyalta mesterét.

Aquinói Tamás (1224-1274) mesteréhez hasonlóan grófi családból származott. Gyermekéveit a Monté Cassinó-i bencés apátságban töltötte, tehát kolostori iskolába járt. Kamaszként már a nápolyi egyetemen ismerkedett a „szabad művészetekkel”. Fiatal felnőttként -családja tiltakozására - döntött úgy, hogy belép a dominikánus rendbe. Párizsban lett Albert tanítványa, akinél még egy háromesztendős felsőfokú kurzus keretében képeztette magát, majd tanára magával vitte Kölnbe, s itt további négy év megfeszített tanulás következett. Az eredmény azonban nem maradt el, a fiatal Tamás tehetségére többen már igen korán felfigyeltek. A kölni tanulmányok befejezése után visszatért Párizsba, és hamarosan az egyetem legünnepeltebb teológiatanára lett. Minden vitás kérdésben kikérték a véleményét, sok vitában az ő szava volt a döntő. Jellemének állítólagos szelídsége és tisztasága következtében kapta a „Doctor angelicus” („angyali doktor”) megtisztelő címet.

Tamás irodalmi tevékenysége, hagyatéka roppant terjedelmes és szerteágazó. Dogmatikával, etikával, írásmagyarázattal, jog-, állam- és társadalomfilozófiával egyaránt foglalkozott, egy XIX. századi francia kiadásban művei 34 kötetet ölelnek fel. Írásain persze nagymértékben érződik az arisztotelészi hatás. Főműve, amelyet mintegy hét esztendő leforgása alatt (1266-1273) - tehát nem sokkal a halála előtt - készített el, *Summa theologiae* címen a középkori katolikus gondolkodás „bibliája” lett, s hatása mind a mai napig nagyon erős. Az Aquinói Tamás által megalapozott teológiai rendszer külön nevet is kapott a katolikus terminológiában:

tomizmus.

Tamás jelentősége tehát hatástörténete ismeretében vitathatatlan, halála után alig fél évszázaddal az egyház szentté avatta, nevét pedig kizárólag Augustinuséval emlegetik egy lapon. Az agg Albert, aki túlélte tanítványát, már élete utolsó éveiben kijelentette, hogy Tamás az „egyház fénye". Az egyház dogmatikájának megszilárdítását - amelyet Augustinus az ókor legvégén csak elkezdett - ő tulajdonképpen folytatta a középkor derekán, noha meg kell jegyeznünk, hogy e folyamat csak a trienti zsinat idején (1545-1563) jutott el csúcspontjára, amely zsinat határozatai alapvetően a két nevezett egyházatya munkásságára épültek. A tomizmus szinte rögtön a dominikánus rend filozófiájává emelkedett, és a legtöbb pápa következetesen síkra is szállt mellette, ha úgy hozta a szükség. Tamás tekintélye az évszázadok folyamán egyre emelkedett, míg a folyamat betetőzéseként **1879-ben** a **katolikus egyház hivatalos filozófiájává nyilvánította a** tomizmust. A XX. században a tomizmus talán még népszerűbb lett, mint korábban, hiszen a harmincas években pápai rendelkezésre újraszabályozták az egyházi felsőoktatási intézmények oktatási rendjét, amelynek értelmében előírták, hogy a filozófiát és a spekulatív teológiát kizárólag Aquinói Tamás tanításai és elvei alapján kell előadni. Ez az úgynevezett neotomizmus a modern tudomány és filozófia eredményeit igyekszik egyesíteni a katolikus világkép Tamás által lerakott alapjaival.

Vizsgáljuk meg röviden, vázlatosan, hogy miben is állnak ezek az alapok.

Tamás egyértelműen elhatárolta egymástól a tudás és a hit területét. Rendíthetetlenül hitt abban, hogy a valóság birodalmában törvényszem rend uralkodik, éppen ezért az ember képes lehet arra, hogy megismerje az őt körülvevő világot. Augustinussal teljes egyetértésben viszont elítélt minden szellemi spekulációt, ami csupán olyan eszmefuttatás, amely nem viszi tovább a gondolkodást, hanem egyfajta játszadozás az egyébként terméketlen gondolatokkal. A természetfeletti igazságok birodalmába az ember a gondolkodás természetes erejével amúgy sem képes behatolni - állítja Tamás, és e feltételezésével élesen szemben áll nemcsak a patrisztika, de a korai skolasztika korának jó néhány filozófusával

is. Azt kell mondanunk, hogy önmagában véve ez biblikus megállapítás, hiszen a Szentírásból egyértelműen láthatjuk: a keresztény hit birtoklása isteni ajándék, s nem egyfajta filozófiai megközelítés kérdése, illetve eredménye. A keresztény igazság Tamás szerint tehát ész feletti, de ez nem azt jelenti, hogy észellenes lenne. A tudás és a hit között soha nem jöhet létre ellentét, s a középkori teológus-filozófus lényegében egész életén át azon fáradozott, hogy áthidaljon minden esetleges szakadékot, amely - egyesek szerint - látszólag fennáll a két jelzett terület között. Tamás úgy vélte, hogy bár a teljes igazság nem fogható fel észbeli megközelítéssel az ember számára, ám az igazság bizonyos elemei azért felismerhetőek alapos tanulmányozás, illetve mélyreható kutatás révén. Igaz, erre az emberek többsége nem képes, hiszen szellemi erőiket felőrlik az önfenntartás, a családról való gondoskodás tennivalói. Ezen a ponton némi hasonlóságot fedezhetünk fel azon platóni eszmével, amely szerint kizárólag a filozófusok alkalmasak az állam vezetésére, hiszen nekik „hivatásuk" a gondolkodás. Tamás tehát nem zárta ki, hogy a filozófia segíthet annak művelői számára abban, hogy egyes részigazságokat felismerjenek, de határozottan tagadta, hogy a hitet észokokkal lehetne bizonyítani, lévén ez lealacsonyítaná a hit fenségét. Koncepciójában tehát a filozófia egy eszköz, a teológiai eszköz a teológiai célok megfogalmazásához, de alárendelt szerepe vitathatatlan *(ancilla theologiae* - a teológia szolgálóleánya).

A tamási filozófia talán leghatásosabb tézise abban áll, hogy kimondta: Isten léte ésszel bizonyítható. Aquinói Tamás ezen túlmenően le is vezette azt a bizonyítási metodikát, amely szerinte - alapos áttanulmányozása, illetve átgondolása után - minden esetleges korábbi kétellyel szemben egyértelműen bizonyítja Isten létezését. A *Summa Theologiae* című főművében öt úgynevezett istenérvet sorakoztat fel, hiszen szerinte Isten létét öt úton lehet bizonyítani. Először is abból kell kiindulnunk, hogy bizonyos dolgok - csaknem minden -mozognak ebben a világban. Viszont mindazt, ami mozog, valami más, erő, vagy tárgy mozgatja. Ugyanakkor szükségszerű, hogy a mozgás megindításának kezdetén létezzen egy első mozgató, amelyet már senki nem mozgat. Ez az első mozgató pedig nem lehet más, mint az Isten. A második utat Tamás ehhez hasonló analógia alkalmazásával a hatóok fogalmából eredezteti, a harmadikat a szükségszerűségből, a negyediket a fokozatosság

elvéből, míg az utolsót a dolgok kormányzásának elvéből. Ugyanis kell, hogy a dolgoknak valami értelmes céljuk legyen, s így irányításukat nem a véletlennek, hanem egy nagyon is tudatos, intelligens lény közreműködésének köszönhetik. Ez a gondolatmenet, amint szinte azonnal látható, igen nagy eszmei rokonságot mutat Arisztotelész és Augustinus bölcseletével. Bizonyítási eljárása érdekes, látszólag logikus, és azt sem mondhatnánk, hogy teljességgel ellentétes volna a Bibliában olvasottakkal.

Nem mondhatjuk viszont el ezt a lélek mibenlétével kapcsolatos vizsgálódásairól, hiszen Tamás egyértelműen kifejtette az ezzel kapcsolatos álláspontját. Eszerint az emberi lélek testetlen, vagyis anyag nélküli, tiszta forma, szellemi, tehát az anyagtól teljesen független szubsztancia. Ebből következik a lélek elpusztíthatatlansága és halhatatlansága. Jól megragadható itt tehát a neoplatonista hatástörténet.

Az ismeretre viszont Tamás szerint nem a Platón által oly felmagasztalt ideák segítségével teszünk szert - mintegy a visszaemlékezés által -, hanem kizárólag tapasztalati (empirikus) úton. Megismerésünk minden anyaga az érzékelésből származik.

A tomizmus erkölcstana ugyanakkor szöges ellentétben áll az augustinusi alapokkal - de a hagyományos ferences teológiával is -, lévén a nagy XIII. századi bölcselő az akarat szabadságát teljességgel biblikus módon az etikus cselekvés alapvető előfeltételének tartotta. A négy főerényről szóló tanát azonban lényegi változtatások nélkül vette át a görögöktől (bölcsesség, bátorság, mértékletesség, igazságosság). Amennyiben mégis beszélhetünk némi változtatásról, azt kizárólag azért tehetjük, mert Tamás ezt a négy erényt olyan hagyományos keresztényi erényekkel kombinálta össze, mint a hit, a remény és a szeretet. Ráadásul mindezek mellett a szeretetet fölébe helyezte a hitnek, amely megállapítás helyénvalóságát Pál apostol írásában pontosan leellenőrizhetjük (vö. I. Kor. 13:13).

Aquinói Tamás - az előző korszakok igazán kiemelkedő gondolkodóihoz hasonlóan - nem hagyta érintetlenül a politika, illetve az államelmélet aktuális kérdéseinek megvilágítását sem. Mesterével együtt Arisztotelész államelmélete képezte számára a

mértékadó ideológiai alapokat. Ennek értelmében állapította meg, hogy csak az az ember lehet igazán jó, aki helyes viszonyban áll a közjóval, vagyis igyekszik minél több jót cselekedni a közösség érdekében. Az erény tehát annál magasabb rendű, minél inkább törekszik az említett közjó megvalósítására. Kevés tehát az, hogy valaki magába zárkózottan filozofál, vagy akár erkölcsösen is él, ha tudását, képességeit nem fordítja a társadalom javára. Az államra, amely biztosítja a közrendet, mindenképpen szükség van - vallotta Tamás -, hiszen ha egoista módon minden ember kizárólag a saját érdekeit követné, akkor káosz állna elő, s ez akár az állam szétesését is maga után vonhatná. Arisztotelészhez hasonlóan különböztette meg az egyes államformákat is, igaz, Tamáshoz különösen a monarchia intézménye állt közel, ami tökéletesen megfelelt a korhangulatnak. Kifejtette viszont, hogy véleménye szerint a bölcs uralkodónak mindenképpen az isteni világkormányzást kell követnie, amennyiben igazságosan akar kormányozni. Az állam legfőbb szerepvállalása azonban abban áll, hogy polgárait az igazságos és erényes élethez vezeti. Igazából azonban ez a feladat -Tamás szerint - már nem is annyira az államé, mint inkább az egyházé, amely a papok lelki vezetése és a római pápa irányítása mellett tölti be magasztos hivatását. Mivel pedig az egyház feladata magasabb rendű, mint az államé, így a Föld minden uralkodója szükségszemen alattvalója a pápának. A világi hatalom tehát minden tekintetben alárendeltje az egyházinak, már csak azért is, mert a világi hatalom csupán a múló dolgokat képviseli, míg az egyház az örökkévalóság letéteményese.

Mindebből kiviláglik, hogy Aquinói Tamás lényegében ugyanott folytatta az egyház főhatalmának eszmei megalapozását, mint ahol közel egy évezreddel korábban Augustinus abbahagyta. A különbség csak annyi, hogy míg Augustinus idejében e főhatalom valamikori kialakulása az ellenséges népek gyűrűjében látszólag illuzórikus álom volt, addig Tamás korában már élő valóság. Gondoljunk csak vissza egyháztörténeti tanulmányainkra, és egyértelművé válik számunkra, hogy a XIII. században a pápaság már elérkezett középkori hatalmának csúcspontjára. Nem véletlen tehát, hogy a római egyház ugyanolyan magas szintű elismerésben részesítette vezető ideológusát, mint tette azt korábban Augustinusszal.

II.2.2. A kései skolasztika (XIV. sz.) - átmenet a humanizmusba

A virágzó és a kései skolasztika között nagyon nehéz feladat éles határvonalat húzni, hiszen itt nem is annyira hanyatlásról (lásd patrisztika), hanem sokkal inkább a filozófiai gondolkodás egyfajta átalakulásáról beszélhetünk. Ez az átalakulás pedig tulajdonképpen már a kései szakasz - kronologikus rendben haladva - első nagy gondolkodójánál, Roger Baconnál felfedezhető.

Roger Bacon (1214-1294) korának valódi polihisztora volt, hiszen matematikával, orvostudománnyal, joggal és teológiával éppúgy foglalkozott, mint filozófiával. Igen hevesen támadta a tomizmus tantételeit, sőt azt mondhatjuk, az egész addig ismert skolasztikus gondolkodást, s e bírálat tulajdonképpen az európai szellem újabb nagy hatású fordulatát eredményezte. A fordulat végkifejlete eszmetörténeti szempontból már a humanizmusba való szerves átmenetet készítette elő. Igaz, sajátos eszmerendszere kidolgozásához Bacon számos olyan asztrológiai, illetve alkímiai elemet átvett korabeli és régi gondolkodóktól, amelyek az egyházon belül nem találtak befogadásra, sőt kimondottan ellenállásba ütköztek. Így nem véletlen, hogy Bacon börtönben töltötte utolsó éveit. Szilárdan meg volt győződve arról, hogy minden rendelkezésünkre álló forrás - beleértve a Szentírást is - meglehetősen fogyatékos, tele vannak félreértésekkel, így nem is lehetnek teljes mértékben helyes iránymutatók. Ebből következik, hogy az ember csak olyan dolgokba vetheti hitét, amelyekről előzetesen már tapasztalatokat szerzett. Kimondhatjuk tehát, hogy Bacon meggyőződéses empirikus gondolkodó volt. Érdekes viszont, hogy ő tapasztalaton még éppúgy értette az empirikus megismerést, mint az isteni sugallatot, vagyis nem lehetett hitetlenséggel vagy istentelenséggel vádolni. A tomizmusban a teológia és a filozófia szinte szétválaszthatatlanok voltak. Bacon ezt a felfogást makacsul kritizálta, és úgy vélte, hogy ezt a kettőt nem lehet teljesen összemosni. Az empirista felfogás egyébként, mélyebben átgondolva, természetszerűleg ide vezet. A teológia és a filozófia területének lassú szétválasztása -amint később látni fogjuk - idővel kaput nyitott a szaktudományok fejlődése előtt is, noha ekkor még nyilván nem lehet egyértelműen e tendencia kialakulásáról beszélni. Az is érdekes, hogy Aquinói Tamás tanrendszerének egyoldalú elutasítása mellett rajongott Arisztotelész eszméiért, illetve ő kezdeményezte azt a naptárreformot, amely csak évszázadokkal később valósult meg. Bacon gondolatait a neves oxfordi és párizsi

egyetemi teológiatanár, Duns Scotus fűzte tovább.

Duns Scotus (1270-1308) fiatal kora ellenére igen ünnepelt előadó és roppant termékeny író volt. Sokan minden idők legnagyobb metafizikai gondolkodójaként tartják őt számon. Duns Scotus legalább annyit foglalkozott Arisztotelész műveinek tanulmányozásával, mint Bacon, ráadásul nagyon hasonló következtetéseket is vont le ezekből. Többek között felismerte, hogy a világ és a természet felé forduló filozófia, valamint a keresztény hit között igen mély ellentét húzódik. A teológiát és a filozófiát nem lehet összekeverni, s mindazokat, akik így tesznek, Duns Scotus nagyon keményen elítéli. Tamás koncepcióját tehát ugyanúgy támadja, mint tette azt Bacon, noha érdekes módon még mindhárman realista gondolkodók voltak. Mindazonáltal a Duns Scotus által képviselt realizmus minőségében már nem volt teljesen azonos a korábbi irányvonallal. A jeles filozófus az individualitást ugyanis már jóval többre értékelte, mint elődei, s ez tulajdonképpen ismételten a nominalizmus felerősödésének irányába hatott. Ezzel a gondolatával pedig megelőzte azt a nagyra értékelést, amelyben a reneszánsz részesítette az egyéniséget, vagyis az emberi individuumot.

Az akaratot egyébként fölébe helyezte a gondolkodásnak mind az isteni, mind pedig az emberi szférában. Az emberi akaratot csak abban az esetben tartotta jónak, ha az tökéletesen megegyezik az isteni akarattal. A gondolati csavar azonban e koncepcióban ott van, hogy az isteni akarat és az egyház parancsa közé Duns Scotus egyenlőségjelet tett. Amit tehát az egyház kijelent, az szükségképpen az egyetlen helyes és követendő igazság. Talán nem esik nehezünkre átlátni, miért is lett Duns Scotus e kijelentése után „a római egyház leghűségesebb fia”. A filozófiai gondolkodás középkori történetében azonban mégsem ő hozta meg az igazán nagy áttörést, hanem egy olyan nagy formátumú filozófus, akiről - Aquinói Tamáshoz hasonlóan - külön filozófiai rendszert neveztek el. Ez a jeles bölcselő William Ockham volt.

William Ockham (1285-1347) angol filozófus Duns Scotus tanaiból kiindulva lényegében már következetesen végrehajtotta a Roscellinus óta az egyház által kárhozatra ítélt nominalizmus felújítását. Álláspontja szerint metafizikai szempontból nem kell

többet feltételezni ott, ahol egy is elég a magyarázathoz, vagyis le kell egyszerűsítenünk a gondolkodás és a kutatás sémáját annak érdekében, hogy helyes végeredményre, illetve végkövetkeztetésre juthassunk.

„Ne vegyél igénybe **többet (több feltételezést, érvet, lényegiséget), mint amennyi (a magyarázathoz) szükséges"** - ez az elv **„Ockham borotvája"** néven vonult be a tudomány és a filozófia módszertanába. Tamással ellentétben Ockham már nem hitt abban, hogy Isten létét észérvekkel lehetne bizonyítani, hiszen Duns Scotushoz hasonlóan szerinte is minden tudásunk alapja az egyediből kiinduló tapasztalat (empirikus nominalizmus), s mivel ebben az értelemben egyszerűen nincs tapasztalatunk Istenről, ezért az ember nem is szerezhet róla természetes tudást. Igen szemléletes ütközőpontja ez tehát a filozófia-történetben már és még nem egy esetben felbukkanó racionalizmus kontra empirizmus vitának. A nevezett tételből kiindulva Ockham arra a következtetésre jutott, hogy a teológia mint egzakt érvekkel operáló tudomány tulajdonképpen nem is létezik. Mindezt tetézte azzal, hogy egyik írásában keményen fellépett az egyház világi hatalomgyakorlása ellen. Az ockhami gondolatok nem maradtak következmény nélkül. Noha a nominalizmus eszmerendszerét eltörölni már nem lehetett, a pápa üldöztetni kezdte a filozófust, megtiltotta, hogy a párizsi egyetemen tanítson.

Mintegy összegzésképpen kimondhatjuk, hogy Ockham nominalizmusa végleg szétvágta a skolasztika által a teológia és a filozófia (hit és tudás) között megteremtett évszázados köteléket. A jelzett területek lényegileg ettől az időszaktól kezdve különültek el határozottan egymástól. Ockham máig ható következményekkel járó nagy lépése volt ez, hiszen a teológia és a filozófia, valamint a humanizmus idején lassan kibontakozó szaktudományok végérvényesen külön pályára állva haladhattak tovább.

Elvileg tehát ez a gondolatsor szüntette meg azt a hosszú ideig tartó középkori skolasztikus felfogást, amely szerint minden tudományág a teológia szolgálóleánya (ancilla theologiae), s pontosan ez a szemléletváltás taposta ki az utat eszmei síkon a szaktudományok lassú kibontakozása előtt. Mivel pedig a kései skolasztika az antikvitás bizonyos periódusaira jellemző individualizmust helyezte

előtérbe, ezért képezhetett közvetlen átmenetet a középkor, valamint a humanizmus és a reneszánsz (XIV-XV. sz.) között. A humanizmus korának bölcseletével már a következő fejezetünkben fogunk részletesebben megismerkedni, most azonban nagyon röviden szükségesnek látszik még áttekinteni a középkor egy-két olyan filozófiai rendszerét, amelyek nem sorolhatók be ugyan a skolasztika paraméterei közé, de áttekintésünk hiányos maradna vázlatos ismertetésük nélkül.

II.3. A skolasztika korában létező egyéb filozófiai irányzatok

II.3.1. A középkori arab és zsidó filozófia

A középkori arab és zsidó bölcseletet semmi esetre sem szabad alacsonyabb színvonalúnak elgondolnunk, mint az európai filozófiát, s e megállapításunk érvényét nyugodt lelkiismerettel kiterjeszthetjük a kultúra egészére. Sőt, kontinensünk művelődéstörténetének vegetációs szakaszában Európa országai javarészt sehol sem tartottak például az iszlám kultúra virágzó állapotához képest. Az iszlám hódító útjának frank földön Martell Károly győzelme vetett véget, amikor 732-ben Poitiers mellett szétverte a hódító arab seregeket. Károly ezzel elejét vette annak, hogy az arabok kontinensünk belsejébe hatoljanak, de azt már nem tudta megakadályozni, hogy az iszlám tartósan megvesse lábát az Ibériai-félsziget jelentékeny részén.

Hispániában az arab uralom - a későbbiekben délre szorítva - egészen 1492-ig fennmaradt, és nem szabad megfeledkeznünk arról sem, hogy ez a muzulmán térség hosszú ideig Nyugat-Európa leggazdagabb és legnépesebb hatalma volt. Hispánia éppen akkor indult hanyatlásnak mind gazdasági, mind kulturális értelmében, amikor az uralkodó réteg kiűzte a mórokat, valamint a zsidó kereskedőkét. Korábban (X-XII. sz.) a keresztények, zsidók és muzulmánok olyan jól megfértek egymás mellett, hogy Hispánia főiskoláin nemritkán együtt tanultak, illetve osztották meg egymással saját kultúrájuk szellemi kincseit - következésképpen kimondhatjuk, hogy ezek között nagyon erős kölcsönhatás is kialakult. Az **arab filozófiára** elsősorban a görög szellemiség gyakorolt jelentékeny hatást, amint már jóval ezt megelőzőleg tett komoly befolyást az antikvitás a keresztény teológiára.

Ettől kezdve az iszlám filozófiát egyre inkább az a törekvés jellemezte, hogy összhangra jusson az antik bölcselettel. Először a platóni és neoplatonikus eszmék, majd az idő múlásával már Arisztotelész bölcselete bizonyult a leginkább mérvadónak. Az eredmény persze nem maradt el, a muzulmán vallás és a hellén filozófia a fúzió révén mind szilárdabb egységet alkotott. Alkindi és Alfarabi IX-X. századi arab platonikusok voltak, de a gondolkodás történetében náluk sokkal maradandóbbat alkotott az iszlám

filozófia két nagy arisztoteliánus bölcse: Avicenna és Averroes.

A turkesztáni születésű **Avicenna** (980-1037) mind a mai napig az arab Kelet legnagyobb filozófusának számít. Foglalkozását tekintve orvos volt, de a gyógyítás mellett a természettudományok művelésében is jeleskedett. Istenképe az arisztotelészi modellnek tökéletesen megfeleltethető, hiszen Istent ő is egyfajta mozdulatlan mozgatónak gondolta, akiből kiáradnak a formák, és ezek mintegy megvalósulnak, vagy ha úgy tetszik, testeket öltenek az anyagban.

Az nyugati arab filozófia fejedelme, **Averroes** (1126-1198) kiemelten jelentős hatást gyakorolt az európai filozófiára. Fennmaradt róla, hogy számára már kizárólag Arisztotelész volt „a Filozófus". Averroes írásműveit is legnagyobbrészt tulajdonképpen a szeretett mester írásaihoz fűződő kommentárok alkotják. Ennek ismeretében talán nem lepődhetünk meg azon, hogy az arab filozófus igen korán ellentétbe került az iszlám dogmatikával. Nem fogadta el ugyanis -többek között - a semmiből való isteni teremtés eszméjét, amely az egyéb monoteista vallásoknak is meghatározó alaptanítása. Ő úgy magyarázta, hogy az anyag maga örök, amely képessége szerint, vagyis potenciális értelemben már minden formát magában foglal, s a forma a fejlődés folyamatában ebből kristályosodik ki.

Ez a kissé nyakatekert elmélet mintha némi materializmusra engedne következtetni, s talán ez is oka annak, hogy az arab bölcselő -kivételesen biblikusán, de nem biblikus megfontolásból - elvetette a lélek halhatatlanságának neoplatonikus eszméjét. Ez persze nem gátolta őt meg abban, hogy elismerje egy személyen felüli, halhatatlan szellem létezését. Averroes nem állította szembe egymással a vallást és a filozófiát, ám e kettő közül az utóbbit magasabb rendűnek tételezte, lévén ennek tanulmányozása a bölcsek kiváltsága, a vallásos kultusz gyakorlása pedig a köznép dolga. Az ortodox iszlám részéről ez a világszemlélet - részben érthető okokból - hatalmas ellenállást váltott ki, a szerző írásainak nagy részét nyilvánosan elégették.

A **zsidó** filozófia középkori fejlődése alapjaiban véve szinte a megszólalásig hasonló tendenciát mutat az arab filozófiáéval. Kezdetben a zsidó bölcseletet szintúgy a platóni, illetve a neoplatonikus eszmék itatták át, majd mintegy lassú váltás

keretében erősödni kezdett Arisztotelész filozófiai hatása. A jelzett korai szakasz meghatározó eleme volt a IX-XII. századból való titkos tanítás rejtélyes iratgyűjteménye, az úgynevezett Kabbala (lásd vallástörténet).

A későbbi zsidó arisztoteliánusok közül a legjelentősebb minden valószínűség szerint **Maimonidész** (1135-1204) volt. Maímonidész fő műve a *Tévelygők útmutatója* című írás. A szerző ebben tévelygőknek nevezi mindazokat, akik képtelenek feloldani a filozófiai igazság és a kinyilatkoztatott vallás közötti látszólagos ellentmondásokat. Averroes-hoz hasonlóan egyébként ő is Arisztotelész szellemiségének hűséges tisztelője, valamint követője volt. Maimonidész már életében olyan tiszteletnek örvendett, hogy többen azt állították róla: a prófétákon kívül senki nem jutott annyira közel az igazság meglátásához, mint ő. Maimonidész azonban - noha nézetei az arisztotelészi filozófia követése révén szoros eszmei rokonságot mutatnak kora iszlám bölcseletével - nem ment el olyan messzire a hagyományos vallási tantételek felülbírálatában, mint tette azt például Averroes. Nem vonta például kétségbe a teremtés tényét sem, igaz, csupán azon okból kifolyólag, mert nem talált elégséges bizonyítékokat annak cáfolhatóságára. Mindamellett egyértelműen síkra szállt amellett, hogy a hit és az ész (ráció) nem állnak szöges ellentétben egymással, sőt ezek között kimondottan szoros összhangot vélt felfedezni, ami a skolasztika tomista vonulatával mutat eszmei azonosságot. Amennyiben viszont az ész és az írás között mégis valamilyen ellentmondás lépne fel, úgy Maimonidész minden habozás és kétkedés nélkül az ész elsőrendűsége mellett foglalt állást, vagyis e tekintetben bizonyos értelemben véve meghaladta a skolasztikát. Ne felejtsük el, hogy még a skolasztika legkiválóbb doktora is úgy nyilatkozott, hogy a teológia, illetve a kinyilatkoztatott írás helyét az ész sohasem foglalhatja el. Maimonidész mindezen túlmenően egyfajta allegorikus írásmagyarázat révén próbálta meg az írást összhangba hozni az ésszel, amely próbálkozás már az egyik korai egyházatya - Origenész - részéről sem volt túlzottan sikeres majd egy évezreddel korábban. Az allegorizáló írásmagyarázat - többek között - a bibliai próféciák elspiritualizálásához vezetett, igen jelentős mértékben csökkentve ezáltal azok esetleges időszerűségének felismerését. Talán nem meglepő, hogy a hithű zsidó hittudósokkal Maimonidész éppúgy szembekerült, mint Avicenna vagy Averroes az iszlám nagy

tekintélyű vezetőivel, valamint a Korán avatott tudós kutatóival.

II.3.2. A középkori misztika születése

A misztika mint szellemi mozgalom tulajdonképpen nem köthető egy adott korszakhoz, hiszen bizonyos értelemben véve minden korban létezett, még ha nem is azonos intenzitással tört időről időre a felszínre. Ez alól a hinduizmus és a görög antikvitás időszaka sem képezett kivételt, mégis azt mondhatjuk, hogy a misztika egyik legjelentékenyebb irányzata az érett skolasztikához közvetlenül kapcsolódva jelentkezett. Lényegében természetes következménye volt ez a tomizmus sajátosságának, amely végül is a hit és a világi bölcselet fúzióját próbálta megteremteni minden lehetséges akkor ismert filozófiai módszer egyidejű felhasználásával, illetve alkalmazásával. A kései skolasztikában, amikor az ockhamizmus révén a filozófia és a természet-tudományok már egyre inkább tudatosan eltávolodni látszottak a teológiától, megfigyelhető a misztika visszaszorulása is.

A tomizmusban viszont a hit és a ráció - mesterséges úton gerjesztve - olyan közel kerültek egymáshoz, hogy az ész „szorításában" a hitnek mintegy válaszreakciója volt a másik oldalra billenés, vagyis az odafordulás a misztika világához.

A középkori misztika talán legmarkánsabb személyiségének a német Johannes **Eckhart mestert** (1260-1327) tekinthetjük. Nem kizárt, hogy Eckhart mester Köln városában tanítványa volt Albertus Magnusnak, s ha ez így volt, akkor nyugodtan kijelenthetjük, hogy tisztában volt a skolasztika alaptanításaival. Tudományos szempontból nézve Eckhart nagyon is kora színvonalán állt, kiemelkedő teológiai és filozófiai műveltségre tett szert - ő is sokat tanulmányozta Arisztotelész hagyatékát vagyis semmi esetre sem fogható rá, hogy csupán egy túlbuzgó fantaszta lett volna.

Ismereteiből következik, hogy ő maga is előszeretettel alkalmazta a skolasztika szakkifejezéseit, illetve felhasználta annak módszereit álláspontja alátámasztására. Részben ennek köszönhetően olyan nagy hírnévre tett szert, hogy Európa-szerte elismerték tudását, és Frankfurtba, Párizsba, Strassburgba egyaránt meghívták hittanárnak, mindamellett, hogy Erfurtban priori, majd Szászországban rendfőnöki tisztséget töltött be. Eckhart ugyanakkor

nem alkotott olyan mélyreható teológiai-dogmatikai rendszert, mint a skolasztika nagy mesterei. Őt azért nem tudjuk elsősorban a skolasztikusok közé számolni, mert számára nem annyira a hitigazságok tudományos, vagy ha úgy tetszik filozófiai szempontú megközelítése volt az irányadó, hanem sokkal inkább egyfajta bensőséges, intuitív vallásosságnak a megteremtése.

A világ és a természet dolgai őt sokkal kevésbé foglalkoztatták, figyelmét ezek helyett - a nagy misztikus elődökhöz hasonlóan - az Isten és a lélek dolgai kötötték le. E hozzáállásnak persze természetszerűleg velejárója volt, hogy Eckhart idővel, elkalandozásai révén, a neoplatonizmus határmezsgyéjére lépett, s innen többé már el sem mozdult. Noha ő maga többször azt nyilatkozta, hogy ha valamiben tévedne és ezt valaki egyértelműen bebizonyítja számára, akkor tanításait azon nyomban visszavonja, úgy látszik, ilyen meggyőző személyiséggel nem találkozott.

Eckhart a feltétlen jó megnyilvánulásaként mutatta be írásaiban és prédikációiban az Istent, akit ő azonban nem is annyira Istennek, mint inkább „Istenségnek" nevez meg, vagy más helyeken a „nem teremtett természetnek". Az Istenséget szerinte mindenképpen meg kell különböztetnünk az Istentől. Az Istenség önmagában véve nem képes önálló működésre, csak a belőle kiáradó (emanáció) Szentháromság Isten.

Az Istenségből tehát az önkinyilatkoztatás következtében válik személyes Isten, akivel már bizonyos értelemben kommunikálni is lehet. A keresztény Szentháromság tehát Eckhartnál mint első „emanáció" jelenik meg, mint a felette álló eredeti „Istenség" kisugárzása.

Eckhart mester másik nagy alapgondolata a régi misztikus tanítás köré szerveződik, vagyis azt boncolgatja, hogyan viszonyul egymáshoz az isteni és az emberi lélek. A megoldás itt végeredményben, nagy vonalakban nézve, azonos a neoplatonista gondolkodók fejtegetéseinek konklúziójával, vagyis az emberi lélek a teremtéskor az isteni lélektől, illetve lélekből lett elválasztva, és akkor éri el a tökéletességet, ha ide sikerül visszatérnie. Ez az állapot részlegesen már a halál beállta előtt is bekövetkezhet, amennyiben teljesen átadjuk magunkat az Istennek, vagyis feloldódunk Őbenne. Ha az én és az Ő egybeolvad, akkor Isten

lényegében bennem fog rejtekezni, és így elérem a tökéletesség állapotát. A saját akaratunk az isteni akaratban olvad fel ily módon, és közösségünk a teremtővel teljes lesz.

Az emberi lélek ebben az állapotában felülemelkedik a téren és az időn, elkülönül mindentől, ami Istentől elválasztja, s ezáltal magához az Istenhez lesz hasonlatos. Szubsztanciája és lényege az emberé lesz, és így válunk az Ő fiaivá. **A megváltás** eszerint **nem más, mint ennek az összeolvadásnak a misztikus folyamata, ellentétben a bibliai úttal, mely a Jézus Krisztushoz való hasonlóság megvalósulását tanítja a Szentlélek által. (Gál. 2:20; Ef. 4:15;** Rm. **8:29)** A neoplatonista tanításon túlmutatva Eckhart szerint Isten misztikus megismerése már a földi életben elérhető. A német filozófus azonban még ennél is továbbmenve kijelentette, hogy a jelzett összeolvadásra nem csak az embernek, de Istennek is szüksége van, hiszen Ő a létéhez éppúgy nem tud nélkülözni bennünket, mint ahogyan mi sem nélkülözhetjük Őt. Innen ered vakmerő tétele, hogy Isten csupán annyiban létezik, amennyiben bennünk létezik - s ezzel le is álcázza magát. Ezek az antibiblikus kijelentések nyomokban felfedezhetők még a későbbi német misztika szintén meghatározó alakja, **Thomas Kempis** főművében, a *Krisztus követésében* is.

III. AZ ÚJKORI FILOZÓFIA

III.1. A reneszánsz és a reformáció korának filozófiája - átmenet a középkori és az újkori bölcselet között (XV—XVI. sz.)

Az úgynevezett sötét középkor végére az egyház által még akkor is nagyon hevesen támadott technikai fejlődés valóságos forradalma köszöntött Európára. A XV században részben elterjedtek a korábbi idők találmányai, részben új felfedezésekre került sor. Korábban elsősorban a mezőgazdaság szempontjából születtek igen hasznos találmányok (pl. szügyhám, nehézeke stb.), míg most az ipari ágazatok fejlődése lendült előre az addigiakhoz képest hatalmas méretekben. Az emberi és az állati izomerő helyettesítése érdekében egyre sikeresebben alkalmazták - az ókorból már ismert vízikerék mellett - a szélmalmokat, amelyek nem csak a gabona őrlésére voltak alkalmasak, de például a mocsarak lecsapolásánál, a szövőiparban, illetve a fa-feldolgozásnál is. A kovácsfújtatóknál és a szövőszékeknél egyre elterjedtebb volt a lábító (pedál) használata.

Itáliában sikerrel meghonosították a selyemhernyó-tenyésztést, és a selyemfonal sodrását lényegében már a XIII. századtól kezdődően gépesítve végezték itt a munkások.

A hadviselés ugyanolyan átalakulásnak volt kitéve, mint maga az ipar, hiszen az előbbi fejlődése nyilvánvalóan előfeltételezi az utóbbi korszerűsödését. A páncélkovácsolás az idő előrehaladtával folyamatosan tökéletesedett, és egyre elterjedtebb volt a számszeríj használata. A lőpor felfedezése ugyanakkor jelentős hatást gyakorolt a fémkohászatra, megindult az ágyúöntés, illetve az egyre precízebben megmunkált kézi lőfegyverek gyártásának folyamata. A XV század végétől Nyugat-Európában már megjelentek az első nagyolvasztók.

Az üvegkészítés technikája szintén hatalmasat fejlődött, amit mi sem igazol jobban, hogy a XIV század végén már megjelentek az első kezdetleges - igaz, méregdrága - szemüvegek.

Hatalmas jelentőséget kell tulajdonítanunk a hajózási technika fellendülésének, hiszen a távolsági - tengeri - kereskedelem megvalósulásával vette kezdetét a világkereskedelem kialakulása, amely alapjaiban véve forgatta fel az egész addigi világrendet.

Az iránytűt már a XII. században használták, s ennek birtokában az addig a Földközi-tengeren hajózó itáliaiak kimerészkedtek az Atlanti-óceánra. A hajókat egyre nagyobbakra és biztonságosabbakra építették, s emellett a vitorlarendszer kialakítása függvényében azok sebessége jelentős mértékben megnőtt. A kormánylapát alkalmazása ugyanakkor az irányíthatóság tekintetében bizonyult átütő jelentőségűnek. A XV század közepén már megjelent az első háromárbocos karavella, amely kifejezetten hosszabb tengeri (óceáni) utakra lett kifejlesztve. A navigációs eszközök és a térképészet fejlődése tehát egyre hosszabb tengeri utak megtételére adott lehetőséget, s a hajósok hamarabb éltek ezzel a lehetőséggel, mint arra a korabeli viszonyok ismeretében ma esetleg számítanánk. Nem szabad ugyanis megfeledkeznünk a páratlan földrajzi felfedezések kiemelkedő szerepéről sem. Kolumbusz az Atlanti-óceánon áthajózva már a XV század végén rátalált az Újvilágra, míg Vasco da Gama hamarosan felfedezte azt az Indiába vezető tengeri utat, amelyet Kolumbusz is keresett. Valamivel később Magellán hajója megkerülte a Földet,

ezáltal a gyakorlatban is bebizonyosodott a Ptolemaioszra visszavezethető középkori elmélet tarthatatlansága, miszerint a Föld lapos.

Végül, de semmiképpen sem utolsósorban meg kell említenünk a hallatlanul nagy jelentőséggel bíró találmányt: a könyvnyomtatást. Johann Gutenberg mainzi mester korszakalkotó találmánya nélkül -1450 körül ő adta ki az első nyomtatott Bibliát - ma nem beszélhetnénk az általános művelődés feltételrendszerének alapjairól, hiszen a kézírással igen lassan, csekély példányszámban készülő és nagyon drága irodalmi művek nem váltak volna hozzáférhetővé mindenki számára, s a műveltség megszerzésének lehetősége továbbra is csupán a zárt papi, illetve szerzetesi réteg kiváltsága maradt volna. Nem tekinthetjük véletlennek, hogy a könyvnyomtatás feltalálása tulajdonképpen csak néhány évtizeddel előzte meg a reformáció kirobbanását, hiszen a protestáns szerzők ennek - s persze az alsófokú iskoláztatás megszervezésének és terjedésének - nyomán már bizton számíthattak arra, hogy a megtisztított hit mind szélesebb körökben találhat befogadásra.

A röviden felvázolt technikai fejlődés érthető módon vonta maga után a gazdaság rendkívül gyors fejlődését, s ennek mintegy szerves következményeként a társadalmi viszonyok - régiónként persze eltéréseket mutató - átalakulását. A gazdasági élet szereplői - legalábbis általában - már nem annyira a különféle rangokat és címeket öröklő nemesek voltak, akik többnyire megelégedvén saját kiváltságaik folytonos hangoztatásával, nem fogtak kereskedelmi tevékenységbe, hanem a polgári származású kereskedők és bankárok. (Csak zárójelben tegyük ehhez hozzá, hogy a nemesek a legfőbb kiváltságuk, ti. az adómentességük elvesztésétől tartva nem fogtak vállalkozásokba.)

A fejlődő és egyre gazdagodó polgárság számára az elvilágiasodott (lásd reneszánsz) pápaság - amely gátjává próbált lenni a további fejlődésnek és tiltotta a természettudományokkal való foglalatosságot - többé már nem számított tekintélynek, és világszemléletében gyökeres fordulat volt készülődőben.

Az előző fejezetben szó volt arról, hogy a filozófiai, illetve a köz-gondolkodás már a XIV század folyamán jelentős átalakuláson ment át. Ez a változás különösképpen a kései vagy hanyatló skolasztika

időszakában mutatkozott meg átütő erővel. A középkori társadalmi élet erős szervezettségének felbomlásával az egyén egyre jelentékenyebb önállósághoz jutott a társadalommal szemben, azaz kibontakozóban volt az individualizmus. Mindezek következményeként és ezekkel párhuzamosan egy új típusú filozófiai irányvonal kezdett kialakulni. Ez a filozófia az Isten és a világ viszonyának középkori problémája helyett egyre inkább az ember és a természet viszonyát helyezte vizsgálódásainak középpontjába. Az új gondolkodók a megelőző korszakok filozófusaitól eltérően már nem az évszázados hagyományokkal kívántak foglalatoskodni, hanem az aktuális kérdések, illetve problémák egyéni megoldására törekedtek. Ugyanakkor a haladás további kibontakozása érdekében igen nagy szükség mutatkozott a minél szélesebb körű ismeretszerzésre a természeti jelenségekről, s a folyamat érthető módon kedvezett a természettudományok fejlődésének. Mivel a késő középkor bölcselői vizsgálódásaik középpontjába az emberit, tehát a humánumot helyezték, ezért humanistáknak nevezték magukat, s majdan ez a kifejezés lett az egész korszak névadója: humanizmus.

A humanizmus Itáliából indulva (XIV. század) terjedt el a kontinensen a XV-XV.I. század folyamán. A humanisták ideálja a sokoldalúan művelt, szabad és politikailag is tevékeny ember volt. A műveltség szerepének felértékelődése nyomában a tudományok általános fellendülése következett be. Többek között kialakult a klasszikus nyelvekkel foglalkozó tudomány (klasszika-filológia), míg a történetírásban az eddigieknél jóval nagyobb szerepet kapott a források kritikai vizsgálatának módszere. A humanizmustól azonban az arisztokratizmus, vagyis egy bizonyos fokú elzárkózási hajlam sem volt teljesen idegen. A jeles humanista szerzők ugyanis - pl. az ókori apologétákhoz hasonlóan - nem a nagyközönségnek, hanem a magas műveltségű, szűk körnek írtak, s ezek a művek többnyire ma sem tartoznak a legolvasottabbak közé.

Ez az új szellemi irányzat ugyanakkor szervesen hozzájárult a középkori egyház tömény miszticizmusába vetett hit lerombolásához, s ezáltal közvetve a reformáció kibontakozásához. Negatívumaként róható fel viszont, hogy Istenről szinte teljes mértékben az emberre terelte a figyelmet, s e tendencia révén egyszersmind a reformációval ellentétes irányba hatott. A

humanizmus és a vele adekvát művészeti irányzat, a reneszánsz, az újra felfedezett antik kultúra életörömét fordította szembe az egyház által képviselt természetellenes aszketizmussal. Érdeklődése középpontjában már nem az egyház által hirdetett túlvilág, hanem a kézzelfogható evilági élet, az ember és a természet állt. Az új eszmeáramlat gyökeresen szakított az intézményesített egyház világszemléletével, noha nem támadta azt olyan hevesen, mint az előreformáció.

A humanizmus és a reneszánsz azáltal, hogy az embert (és nem Istent) állította a gondolkodás és világszemlélet központjába, megindította a teljes elvilágiasodás (szekularizáció) lassú, de globálisan többé már vissza nem fordítható folyamatát. Az individualizmus felerősödése és az istenhit kikapcsolása következtében a XIV-XV. századi humanizmust nem annyira a XVI. századi reformációval, hanem a XVIII. századi felvilágosodás és racionalizmus eszmerendszerével hozhatjuk összefüggésbe.

Alapvetően azonban három pontban, illetve területen mégis meg tudjuk ragadni, hogy mennyiben segítette elő a humanizmus a reformáció kialakulását - ti. az egyházon belüli megújulás igénye, az új embertípus megformálására való törekvés és az *adfontes* elv gyakorlati megvalósítása -, de a témába azért nem mélyedünk jobban bele, mert az egyháztörténelem tanulmányozásán belül erről már ejtettünk néhány szót. Említésre került például két igen jeles humanista gondolkodó neve is, akik kimondottan sokat foglakoztak egyházpolitikával, vagyis a fennálló egyházi állapotok bírálatával: **Laurentius Valla** (1407-1457) neve bizonyára ismerősen cseng számunkra, hiszen ő volt az a nagy humanista tudós, aki dokumentálható formában bebizonyította, hogy a *Donatio Constantini* közönséges hamisítvány. E tekintetben sokat köszönhetett a német származású **Nikolaus Cusanus-**nak (1401-1461), aki tulajdonképpen már 1433-ban felvetette, hogy a *Donatio* nagy valószínűséggel hamisítvány, de akkor még nem tudta bizonyítani. Valla néhány évvel később - 1440-ben - viszont végzett is korrekt bizonyítási eljárásával. Érdekes módon azonban mindez nem jelentette azt, hogy bármelyikőjük is szembefordult volna a római egyházzal. Sőt, Cusanus kimondottan pápai kegyelt volt, olyannyira, hogy Róma ura először legátussá nevezte ki őt, majd valamivel később bíborosi kalapot adományozott neki. Cusanus

azonban még ebben a magas méltóságban is humanista szellemiségű gondolkodó tudott maradni, s mivel szerinte nincs két azonos individuum, ezért végtelenül tisztelte a másságot. E magas fokú tolerancia következtében a meglevő hitfelekezetek egységén, de legalábbis azok megbékélésén kezdett el munkálkodni. Ebbe a körbe már nemcsak a két egyházfelet, hanem a huszitákat is be kívánta vonni, sőt ezen túlmenően a világvallások közötti megbékélést is szorgalmazta. Nem kizárt tehát, hogy **talán Cusanus volt az első ökumenikus gondolkodó,** aki Vallához -és általában a többi humanistához hasonlóan - rendkívül nagyra értékelte az emberi akaratszabadságot.

Rotterdami Erasmus (1469-1536) németalföldi humanista tudós szerepéről szintén szóltunk már az egyháztörténelem vonatkozó korszakának taglalásakor. Láthattuk, hogy ez a derék humanista polihisztor milyen hihetetlenül fontos szerepet tulajdonított a nevelésnek és az ad fontes elv gyakorlati megvalósításának. Erasmus a kereszténységben viszont pusztán a legtökéletesebb filozófiát (philosophia christiana) vélte felfedezni, és hitte, hogy az embernek van elég erkölcsi ereje ahhoz, hogy képes legyen önmagától cselekedni a jót. A reformátorok bibliai alapú tanítása szerint az ember erre csak a Szentlélek szoros együttmunkálkodása révén, valamint hit által képes, és talán ez a legdöntőbb különbség, amely végig ott feszül a humanisták és a reformátorok egymástól több ponton gyökeresen eltérő tanítása között.

A humanizmus nagy formátumú gondolkodói azonban nem mind foglalkoztak ilyen vehemensen az egyházpolitika és a teológia alapkérdéseivel. Voltak olyan filozófusok is, akiket - például Platónhoz és Arisztotelészhez hasonlóan - az államelmélet kérdései foglalkoztattak. Értelemszerű ellenhatása volt ez a korszak egyre zavarosabb politikai viszonyainak - lásd pl. a reneszánsz pápaságot, vagy az egyre decentralizáltabb Német-római Császárságot -, így érthető, hogy a kor gondolkodói a rendcsinálás elvi kimunkálásának nemes célját tűzték zászlaikra.

Niccoló Machiavelli (1469-1527) például hazája, Itália egységét akarta megteremteni, miközben ellenállhatatlan gyűlöletet érzett Róma, illetve a pápaság iránt. Államának központja érthető módon szülővárosa, Firenze lett volna, amelyben nem játszott volna

szerepet az intézményesült államvallás. Machiavelli *A fejedelem* című főművében vázolta fel az általa ideálisnak gondolt állam működésének modelljét, amelyben nem kis szerepet szánt az erős, központosított hatalomnak. Véleménye szerint az államot vezető politikusoknak jó emberismerettel kell rendelkezniük és éles szemmel kifürkészniük az emberi gyengeségeket. A posztjára termett államférfi ezeket a jellemgyengeségeket minden lelkiismeret-furdalás nélkül kihasználhatja, sőt egyenesen köteles azokat kihasználva az aktuális helyzetet a maga javára fordítani. Machiavelli szerint minden ember eredendően rossz, s a többség ezen felül még ostoba is. A gyors és határozott politikus jól teszi, ha túljár az ostoba tömeg eszén, és magához ragadja a hatalmat. Nem számít az sem, hogy céljának eléréséhez milyen gátlástalan, illetve kegyetlen eszközökhöz nyúl, csak elérje a célt, amit kitűzött maga elé. Machiavellitől származik a híres mondás: „A **cél szentesíti az eszközt.”** A háború az itáliai gondolkodó szerint egyenesen üdvös dolog, hiszen az államok közötti viszonyt nem a jognak vagy a morálnak kell szabályoznia, hanem a leplezetlen hatalmi harcnak. Egy állam tehát akkor erős, ha katonapolitikai szempontból sakkban tudja tartani a többi államot.

Francis Bacon (1561-1626), az angol skolasztikus filozófus névrokona Machiavellihez hasonlóan maga is egyaránt érzett elhivatottságot mind a filozófusi, mind pedig a politikusi pálya iránt, bár úgy tűnik, őt ez utóbbi jobban megragadta, és csak életének utolsó öt esztendejében - politikai bukása után - szánta rá magát kifejezetten a tudományos munkára. Addig főügyészi, koronaügyészi, sőt végül lordkancellári méltóságot töltött be a királyi udvarban. Bacon nem volt olyan cinikus természetű személyiség, mint Machiavelli, de az ember és a tömeg megítélése tekintetében hasonlóan szkeptikus volt.

Munkáját hihetetlen precizitás jellemezte, módszertana kétségtelenül szisztematikusabb, mint reneszánsz elődeié. *Novum Organum* című írása tulajdonképpen az akkori tudomány teljes körű megreformálásának igényével íródott („Új módszer” - ellentétben Arisztotelész régi **Organonjával),** amely többek között kiterjedt volna például a filozófia, a politika, az orvostudomány stb. területére, s mindehhez a filozófia mint magasabb rendű „tudomány” szolgáltatta volna az alapot. Bacon azt hiányolta

legjobban, hogy az ő korában még hiányzott a tudomány nemzetközi alapon való megszervezése, valamint nem voltak összegyűjtve és feldolgozva a különböző nemzedékek tudósainak munkái, tapasztalatai. Jól látta, hogy ennek megvalósításáig a szaktudományok nem indulhatnak komoly fejlődésnek. Bacon új rendszerének lényege szerint a gondolkodást mindenekelőtt az előítéletektől *(idolumoktól),* illetve a beidegződött hagyományoktól kellene megtisztítani. Ha ez sikerülne, akkor az ember elérhetné fő célját, vagyis uralkodhatna a természet felett, hiszen birtokában lenne az objektív ismereteknek. Mivel Bacon nagy szerepet tulajdonított a tapasztalatnak, így a kora újkor talán első empirikus gondolkodója volt.

Új Atlantisz című másik főművében ugyanakkor Platónhoz nagyon hasonló módon és értelemben, mintegy utópisztikusan fejtette ki államelméleti koncepcióját. Eszerint az államot, ha nem is a filozófusoknak, de kiváló tudósoknak kellene kormányozniuk. Bacon ideális állama tulajdonképpen egy szigetállam, amelynek tőkéjét nem az arany, hanem a szellemi tőke képezi. A kis szigetállam rendszeresen a világ különböző tájaira küldi tudósait, akik bőséges tapasztalatok birtokában térhetnek vissza hazájukba, s koncentrált tudásanyagukat majdan az emberiség javára kamatoztathatják. Fontos tehát, hogy a kegyetlen és önző politikusok helyett ilyen képzett tudós emberek vezessék az ideális államot.

Thomas Morus (1478-1535), a szintén angol filozófus talán még Baconnál is illuzórikusabb állameszményt fogalmazott meg majd egy évszázaddal korábban. Művében, amelynek címe *A tökéletes államról és Utópiáról, az új szigetről,* lényegében elsőként rajzolta meg egy idealizált szocialista közösség képét. Ebben a közösségben már nem az arisztokráciának, de nem is a filozófusoknak, hanem a népnek lenne hatalma. A Morus-féle államban megszűnne az alsóbb néprétegek kizsákmányolása, mindenki azonos jogokkal bírna, az állam polgárai közösen végeznék a munkát, és ennek megfelelően a vagyonuk is közös volna. Az állam köteles lenne gondoskodni az öregekről, az elesettekről és az árvákról, valamint arról, hogy a művelődés mindenki számára elérhető legyen.

Morushoz hasonló eszmét fogalmazott meg egy évszázaddal később

- vagyis Bacon korában - az itáliai **Campanella** (1568-1639) a *Napállam* című írásában.

A neves XVII. századi angol bölcselő, **Thomas Hobbes** (1588—1679) az előzőekhez képest már jóval radikálisabb államelméletet fogalmazott meg, egyfajta materialista szemszögből nézve. Hobbes filozófiája tulajdonképpen már átvezet bennünket a barokk korszakba, de úttörő személyiség lévén, a későbbi, újkori államelméletek kidolgozásában őt eszmeileg sokan még ehhez a korszakhoz sorolják. Álláspontja ugyanis, annak radikális üzenetét tekintve, még igen közel áll a Machiavelli-féle koncepcióhoz, noha kronológiai szempontból nézve ő már a barokk idején élt és munkálkodott. Hobbes abból indult ki, hogy az ember természetét tekintve eredetileg önző és mindenben csak a saját hasznát lesi. Ebből következően gyakorlatilag mindenki harcol mindenki ellen, s ez távolról sem tekinthető ideális állapotnak. Az állam szerepe tehát éppen az, hogy védelmet biztosítson polgárai számára, jogilag, illetve szükség szerint fegyveresen is védje a köz- és vagyonbiztonságot. Mivel az emberek valamikor hajdanán mintegy közmegegyezéssel az államra ruházták egyéni jogaik jelentős részét, így kötelesek mindenben engedelmeskedni az állami akaratnak, amely adott esetben vagy az uralkodói, vagy pedig a parlamenti akaratban realizálódik. Hobbes azonban ezen túlmenően azt állította, hogy az állam jogában áll a helyes erkölcsiség és vallás mibenlétének meghatározása is. A vallás és a babona közé csaknem egyenlőségjelet tett, mondván, hogy a vallás mindössze annyiban különbözik a babonától, hogy ez utóbbi nem nyer elismerést az állam részéről. Így talán nem lepődhetünk meg azon, hogy a kortársak Hobbest egyenesen ateizmussal vádolták. Az angol bölcselő valóban hadat üzent a bibliai őstörténet paradicsomról szóló tanításának, hiszen szerinte az ősidőkben teljes anarchia jellemezte az emberiség történelmét, és ebből csak a tökéletes államhatalomnak való alávetettség jelenthet kilábalást. Érdekes megfigyelnünk, hogy a szerző főművének címe - *Leviathan* - is a bibliai szörny nevéből ered, s a műből elénk tárulkozó állammodellt az analógia alapján nem alaptalanul nevezzük **államszörnynek.** Hobbes államelméletét később a francia felvilágosodás filozófusai fejlesztették tovább, az angol felvilágosodás jeles képviselői némiképpen más - kevésbé radikális - irányvonalon haladtak. Láthatjuk azonban, hogy akár az utópikus, akár a túlzottan realista

államelméleteket tesszük vizsgálatunk tárgyává, azonnal kitűnik, hogy a reneszánsz és a reformáció korának gondolkodói mindenáron egy emberi eszközökkel létrehozott - mesterséges - állam-alakulat elméleti megvalósításán fáradoztak, és a görögökhöz hasonlóan ők sem látták át, hogy ilyen ideális államot földi eszközökkel és keretek között egyszerűen lehetetlen megvalósítani.

Végül, de nem utolsósorban mindenképpen meg kell emlékeznünk azokról a kiváló természetfilozófusokról, akik nem foglalkoztak kimondottan sem az egyházi-dogmatikai kérdésekkel, sem pedig államelmélettel, hanem szinte kizárólag a tudományok fejlődésének előmozdítására fordították energiájukat, s jobbára akaratlanul is ezzel hívták ki maguk ellen a még mindig nagyon erős egyházi klientúra ellenállását. Giordano Bruno és Galileo Galilei munkásságáról kell nagyon röviden megemlékeznünk.

Giordano Bruno (1548-1600) Itáliában született, és nagyon fiatalon lépett be a dominikánus rendbe. Mivel olthatatlan vágyat érzett a természettudományokkal való foglalatosság iránt, hamar elhagyta rendjét, és bejárta Európa nagyobb városait. Útjai során számos elmélettel ismerkedett meg, s különösen Kopernikusz világképe ragadta meg. Ebből következően már ő maga is heliocentrikus világképet vallott - Nap középpontút az egyház által hirdetett Föld középpontú helyett -, a világegyetemet végtelennek tételezte, amely megszámlálhatatlanul sok csillagot, napot stb. foglal magában, és állandó mozgásban van. Ennyiben tehát még túl is lépett a lengyel származású csillagász megállapításain, aki „mindössze” a Nap középpontúság kimondásáig jutott el. Bruno azonban nem állt meg itt, és a panteizmusig jutott. Szerinte Isten pusztán egy mindent uraló és átlelkesítő elv, amely nem a világ fölött áll, hanem benne van a világban, tehát egyenlő a természettel. Feltételezése természetesen ellentétben áll a Biblia kinyilatkoztatásával, sőt bizonyos értelemben véve veszélyt is jelenthetett a korabeli művelt rétegek vallásos tudata számára, de az hatalmi egyház részéről mégis hatalmas vétség volt, hogy mintegy hétéves börtönbüntetés után máglyán megégette a kor egyik legnagyobb természettudósát.

Galileo Galilei (1564-1641) Brunóhoz hasonlóan magáévá tette a kopernikuszi világkép alapelemeit. A pisai ferde toronyban végzett

kísérletei alapján megállapította, hogy a szabadon eső testek sebessége nem függ a súlyuktól. Az arisztotelészi formák létjogosultságát elutasítva **a matematikának és a fizikának alapvető jelentőséget tulajdonított a természetkutatás fejlődése szempontjából.** Ezzel lényegében megindította a barokk korszak természettudományos alapú filozófiai gondolkodásának kialakulását, hiszen látni fogjuk, hogy a

XVII. század bölcselete javarészt a matematikai ismeretek által kijelölt alapokon nyugszik. Az idős természettudóst az inkvizíció 1633-ban börtönbe záratta, akárcsak korábban Giordano Brunót, és a máglyahalál-büntetést csak akkor függesztette fel, amikor Galilei a börtönben megtörve - látszólag - visszavonta tanait. A hagyomány szerint azonban vallomása megtétele után még ennyit fűzött hozzá mondandójához: **„És mégis mozog a Föld."** Gyakorlatilag tehát semmit nem bánt meg és semmit nem vont vissza felismeréseiből.

(Csak zárójelben jegyezzük meg, hogy noha a reformáció eszme-rendszerének összefoglalása szorosan ide - közvetlenül a humanizmus áttekintése utáni részbe - kívánkozna, ettől most eltekintünk, mivel az *Egyetemes egyháztörténelem* című jegyzetben szerepel a két eszmerendszer összehasonlítása. Ugyanott megtalálható a reformátori gondolkodás néhány alapvető tézise is.)

III. 2. A barokk korszak filozófiája (XVII. sz.)

A XVII. század folyamán a filozófiai gondolkodás gyakorlatilag továbbhaladt a mintegy két évszázaddal korábban megkezdett úton. A szaktudományok fejlődése egyre inkább megállíthatatlannak látszott, bármennyire is hevesen próbált e tendencia ellen fellépni a római egyház. A vallásháborúk azonban még nem csitultak el, sőt az eredetileg vallási alapon megindult harmincéves háború (1618-1648) az egész korszakra rányomta bélyegét. A háborút lezáró ún. vesztfáliai béke viszont némiképpen a vallásszabadság lassú kibontakozását vonta maga után akkor is, ha ez még csak gyermekcipőben járó vallásszabadság volt, s ráadásul nem is érvényesült kontinensünk minden területén.

A reneszánsz idején magát nagykorúnak nyilvánított ész ugyanakkor a század folyamán folytatta diadalútját, a teológia és a filozófia útjai pedig végképp különváltak. Fontos megemlítenünk

azt a tényt is, hogy a korszak filozófiája azért nem maradt minden támogatás nélkül, hiszen **a teológia szerepét mostantól a matematika vette át.** A XVII. század filozófiáját olyannyira nem lehet elválasztani a matematikától, hogy az ekkor tevékenykedő filozófusok eredetileg inkább matematikusok voltak, és az e tudományterületen feltárt ismereteik késztették őket a természet és a társadalom működésének mélyebb átgondolására. Ennek ismeretében igazolódni láthatjuk azt a bibliai állítást, hogy Isten egyaránt megismerhető a kinyilatkoztatott Igéből és a természetből, amely utóbbi csodáját a természettudományok felismerései számos ponton alátámasztják. A század nagy gondolkodói, Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz és Pascal tehát a megismerés matematikai eszményét tűzték maguk elé, s ezen az alapon kívántak megalkotni egy olyan kiegyensúlyozott filozófiai összrendszert, amely biztos módszeren nyugszik, és mindenekelőtt általános érvényű. Az örök érvényű matematikai axiómák mintájára próbáltak tehát egy szintén örök érvényű és megingathatatlan filozófiai rendszert létrehozni, ám nem vették számításba, hogy ilyen rendszert megalkotni önerejéből - már csak a gondolkodás szabadsága és sokszínűsége miatt is - az ember képtelen. A kinyilatkoztatás figyelmen kívül hagyásával ez vezetett olyan súlyos eszmei melléfogásokhoz, mint például az anyag és a lélek dualizmusának ismételt tanítása, vagy a természet és Isten azonosítása egymással (panteizmus), amely jelenségeket jól ismerjük még az antik filozófia idejéből. Ezért is mondhatjuk ki, hogy az emberi gondolkodás történetében az antik görög bölcselők megállapításaihoz mérten már nem sok minden változott, és az azt követő korszakok gondolkodói lényegileg vagy tanulmányaik hatására tértek vissza az ókoriak tanításaihoz, vagy önerejükből jutottak el a szinte megszólalásig hasonló felismeréseikhez. Bölcs Salamon híres gondolata juthat erről az eszünkbe: „Ami volt, ugyanaz, ami ezután is lesz, és ami történt, ugyanaz, ami ezután is történik, és semmi nincs új dolog a nap alatt." (Préd. 1:9)

E rövid áttekintés után vizsgáljuk meg a korszak filozófiai gondolkodását a legjelesebb képviselőin keresztül.

1. René Descartes (1596-1650)

Descartes régi francia nemesi családból származott, tanulmányait a

legkiválóbb iskolákban - elsősorban a jezsuitáknál - végezte. A matematika iránt már fiatal korában igen fogékonynak mutatkozott, viszont erős kételyei voltak a többi tudományág megbízhatóságával, illetve objektivitásával kapcsolatban. Szabadidejét előszeretettel töltötte a párizsi társasági körökben, de a magányt is szerette. Előfordult, hogy mintegy két esztendőn át teljesen visszavonulva, magányosan élt egy kis kunyhóban, ahol kizárólag a matematika tanulmányozásának szentelte idejét. Ugyanakkor nagy utazó hírében is állt, hiszen a gyakori utazgatástól azt remélte, hogy ezáltal jobban megismerheti az őt körülvevő világot. E szenvedélyének köszönhetően még a harmincéves háborúban is részt vett, noha semmiféle vallási vagy politikai indíttatás nem fűtötte, olyannyira, hogy az egyébként katolikus Descartes éppúgy harcolt a katolikus bajor hadseregben, mint valamivel később a protestáns hollandokéban. A katonáskodás után mintegy húsz esztendeig tartó termékeny munka következett Németalföldön, ismét teljes visszavonultságban, majd a svéd királynőnél, a jeles francia bölcselő 1650-ben bekövetkezett haláláig.

Descartes szinte valamennyi művét hosszú hollandiai tartózkodása idején írta, ahol egyébként sokkal jobban is érezte magát, mint szülőhazájában. Legismertebb műveit - *Értekezés a módszerről,* valamint *Elmélkedések az első filozófiáról,* utóbbi Isten létét és a lélek halhatatlanságát tárgyalja - a katolikus egyház indexre tette. Filozófiai gondolatai ettől még persze fennmaradtak, sőt igen intenzíven hatottak a későbbiek során, míg a matematika területén tett felismerései a mai napig meghatározói a természettudományos gondolkodásnak.

Descartes egyfajta egyetemes matematikává kívánta formálni a filozófiát, amely ezáltal megbízható fundamentumot tudna szolgáltatni minden egyéb tudomány számára. Ennek érdekében új módszert próbált kifejleszteni, amely által szerinte eljuthatunk a biztos megismeréshez. A megismerés egyébként a descartes-i filozófia sarokköve, illetve kulcsgondolata. De mi szükséges egyáltalán ahhoz, hogy egy adott tétel bizonyos legyen? - teszi fel a kérdést Descartes. Kezdetben semmit sem fogadhatunk el bizonyosnak, hiszen amit bizonyosnak fogadnánk el, lehet, hogy már az is egy helytelen következtetés eredménye. Az érzékeink egyébként is gyakran megcsalnak bennünket, tehát az a

legcélszerűbb, ha mindenben kételkedünk. Lehet, hogy amit mi úgymond valóságnak érzékelünk, az is csak egy álomkép. Ha viszont mindenben kételkedünk, akkor nem jutunk tovább a gondolatmenetünkben, lévén azért mégis szükségszerű lennie valamilyen szilárd pontnak, amelyből kiindulhatunk.

Descartes ezt a megbízható, szilárd pontot önmagában vélte felfedezni, tudniillik ha ő mint egyén mindenben kételkedik is, ami esetleg létezik, neki - mint gondolkodó embernek - szükségképpen léteznie kell, különben nem tudna gondolkodni. Innen származik a híres descartes-i tétel: *Cogito ergo sum.* **(Gondolkodom, tehát vagyok.)** Descartes tehát, a radikális kételkedés újkori szülőatyja - a görögöknél lásd a szkeptikusokat -, megtalálta az első szilárd pontot, amelybe kapaszkodhatott, majd tovább keresgélt. Kimondta, hogy a keresés szigorú követelményeinek Isten - mint egy végtelen, mindenható és mindentudó lény - eszméje is megfelel, amely eszme tudata nem származhat automatikusan az emberből, csakis kívülről. Az istenbizonyíték Descartes számára már abszolút bizonyosság volt, hiszen egy tökéletlen lény hogyan is alkothatná meg önmagától a mindenható Isten létezésének eszméjét. Descartes ebből már pillanatok alatt levezette gondolatmenetének záróakkordját: ha Isten végtelenül bölcs, vagyis tökéletes, akkor szükségszerű, hogy igazságos is legyen, és amennyiben ez így van, akkor a szavahihető Isten nem áltatná oly módon az emberiséget, hogy a környező világot mint csalfa káprázatot varázsolja elé. A minket körülvevő világ tehát valóságos, és nem az érzékszerveink játéka. Amennyiben valamilyen jelenséget mégis rosszul mérünk fel, az nem Isten áltatásából fakad, hanem a mi hibás gondolkodásunkból, tudniillik Isten biztosította számunkra a szabad gondolkodás képességét. A szabad akarat Descartes-nál kulcsfontosságú tényező.

Az érzéki tapasztalatot mindazonáltal ezek után sem becsülte sokra - ellentétben a később ismertetésre kerülő empiristákkal -, hiszen ő a ráció embere volt, és fejtegetései ellenére is az maradt. Továbbra is csak abban hitt, amit az emberi szellem képes volt tudományos eljárással bebizonyítani, s ez alól egyedül Isten volt kivétel: az Ő létezésének bizonyításához elegendőnek tartotta a fenti következtetést.

Fontos még kiemelnünk, hogy Descartes nevéhez fűződik a test és a lélek dualizmusának újkori kiterjesztése is - lásd püthagoreusok, platonikusok, neoplatonikusok, tomizmus stb. -, mivel szerinte a test és a lélek két teljesen önálló szubsztancia. Igaz, egy rövidke utalást találhatunk nála arra vonatkozólag, hogy ez a kettő valami módon talán mégis összekapcsolódik a tobozmirigy közvetítése révén, de ennél többet okfejtéseiből nem tudunk meg.

Descartes-t ma sokan a modern filozófia atyjának, avagy megteremtőjének tartják, s e megállapításnak van némi alapja, hiszen nála kristályosodott ki először a természettudományon alapuló modern kritikai bölcselet. Eszmeiségének követőit karteziánusoknak nevezzük.

2. Baruch Spinoza (1632-1677)

Spinoza egy Spanyolországból Hollandiába bevándorolt zsidó család fiaként született Amszterdamban. Családja a rendkívül szigorú zsidó-és arabellenes állami fellépés következtében volt kénytelen elhagyni az Ibériai-félszigetet, szerencsét próbálva a vallási tolerancia egyik őshazájában, Hollandiában. Kizárólag abban az esetben maradhattak volna Spanyolországban, ha kikeresztelkednek, ám ők ezt nem vállalták, így egyetlen lehetőség maradt számukra: a menekülés.

Az ifjú Baruch kiemelkedő tanulmányi eredményeket mondhatott magáénak, korán megismerkedett az Ószövetséggel, a Talmuddal, valamint a középkori zsidó filozófiával, de ezek mellett kiváló jártasságot szerzett a görög és a latin nyelvben, az antik és a középkori skolasztikus bölcseletben, illetve a humanista eszmeiségben is. Nem csoda, hogy ilyen magas szintű műveltséggel apja rabbinak szánta, amihez viszont a fiatal Spinoza egyre kevesebb indíttatást érzett. A sok „tudomány" mind távolabb sodorta őt eredeti hitétől, míg végül saját gyülekezete is eretneknek nyilvánította, és kizárta soraiból. A kiátkozás és kizárás persze nagyon súlyosan érintette az időközben megromlott egészségi állapotú fiatalembert, aki ezt követően visszahúzódva, csöndes magányában - üvegcsiszolásból tengetve életét - írta le eszmefuttatásait. Fájdalmasan fiatalon, 44 esztendős korában érte utol a halál.

Spinoza abból indult ki, hogy a Szentírás nemcsak egy zárt teológusi kör, hanem minden ember számára íródott, következésképpen két jelentéssel bír. Létezik a Bibliának egy mélyebb jelentése, melyet a teológusok feladata kikutatni, de van egy felszíni jelentése is, amely viszont minden ember számára megérthető. Jézus alakját - zsidó származása ellenére - Spinoza nagyon nagyra értékelte, noha nem ismerte el Jézust Isten Fiának. Vallotta azonban, hogy Jézus a Földön valaha is élt legnagyobb ember volt, akinek nevében minden nép egyesülhetne. Ilyen értelemben véve Spinoza filozófiája ugyanolyan korai ökumenikus tendenciát mutat fel, mint amilyennel például Nicolaus Cusanusnál találkozhattunk.

Sajátos istenképzete azonban sokkal inkább ellentmondani látszik a bibliai kinyilatkoztatásoknak: az amszterdami bölcselő - a sztoikusokhoz hasonlóan - eggyé olvasztotta Istent a természettel. Spinoza fogalomtárában egyetlen ún. szubsztancia létezik, és ez Isten - „teremtő természetnek" is nevezi -, míg az e szubsztancián kívül álló világ minden egyes eleme a „teremtett természet" része. A teremtett természet egyes elemeit ugyanakkor „modus"-oknak is nevezi, a mindenséget pedig ezen modusok abszolút összege alkotja. Isten maga a végtelen szubsztancia, s két tulajdonsága van: a gondolkodás és a kiterjedés, mint ahogyan az embernek is két összetevője van, ti. a lélek és a test. Az analógiát folytatva viszont Spinoza biblikus felismerésre jutott, miszerint ha Isten két tulajdonsága szorosan összetartozik, ily módon a testnek és a léleknek is szorosan össze kell tartoznia, mivel egyik sem lehet meg a másik nélkül. A korban ez a tanítás eretneknek számított, de ez a koncepció pontosan megfelel a bibliai antropológiának, még akkor is, ha Spinoza más oldalról közelítette meg a kérdést.

Spinoza azonban túlnyomórészt a bibliai kinyilatkoztatások ellenében foglalt állást, amint az panteista szemléletéből eleve következik. (Képletét röviden így összegezhetnénk: szubsztancia = Isten = természet.) Az *Etika* c. főművében ugyanakkor azt is kifejtette, hogy nem hisz az emberi akarat, illetve döntés szabadságában. Szerinte az ember ezzel legfeljebb csak áltatja magát. Azt sem hitte, hogy létezik általános értelemben vett jó illetve rossz, hiszen az a jó és rossz, amit az ember annak tart, attól függően, hogy számára mi a kedvező és mi a kedvezőtlen. (A XIX. század második felében ezt a tendenciát látjuk majd felerősödni

Nietzsche gondolatmenetében.) Az ember célja a létfenntartás, és ösztöne mint hajtóerő, mint az élet motorja viszi őt egyre messzebb, függetlenül attól, hova vezet ez az út. Az érzékekben és ösztönökben, mivel azok önmagukban véve kontrollálhatatlanok, nem bízhatunk - mondja Spinoza, így a mindenek felett álló躁 észnek kell betöltenie a mindenkori kontroll szerepét. Az ész képes arra, hogy tisztán - adekvát módon - fogja fel a dolgokat, tehát képes megragadni a törvényszerű szükségszerűségeket, s a mérlegelés funkcióját is betölti. Isten akarata tehát maga a szükségszerűség, amely fátumként tornyosul az ember fölé. Az ember ez ellen semmit sem tehet, legfeljebb belenyugodhat Isten akaratába.

Spinoza szerint ez a belenyugvás a lehető legmagasabb szintű állapot, amelyet elérhetünk, tulajdonképpen ez egyben a vallás lényege is.

Nem nyugodhatunk viszont bele Spinoza szerint az államhatalom esetleges zsarnokságába, hiszen ez nem olyan értelemben determinált, mint az isteni végzet. Az állam köteles biztosítani a hatalmat polgárai számára, akiktől végeredményben ez az átruházott hatalom származik. Spinoza e megállapításával már a felvilágosodás jeles gondolkodóinak munkásságát készítette elő.

3. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)

Leibniz a harmincéves háború vége felé született Lipcsében - amikor Németországban a pusztítás következményeként a szellemi és kulturális élet is romokban hevert és viszonylag korán árvaságra jutott. Iskoláit mindazonáltal kiváló eredménnyel végezte el, tizenöt évesen már egyetemre járt, tizenhét évesen megszerezte a baccalaureatusi, húszévesen pedig a doktori fokozatot. Tanulmányai idején sok időt fordított Descartes és Spinoza írásműveinek kutatására, majd lokál-patrióta békeharcosként küzdött az európai béke megteremtéséért, azt javasolva, hogy a kontinens minden állama fogjon össze a közös ellenség, vagyis a nem keresztény világ ellen. Elképzelése természetesen nem vált valóra.. Valláspolitikai koncepciója azonban tovább formálódott, és néhány - a korábbiakban már említésre került - szellemi elődjéhez hasonlóan gyakorlatilag ő is eljutott az ökumenizmus gondolatának korai megfogalmazásához. Célja, a különböző keresztény felekezetek újraegyesítése azonban éppúgy hiú ábránd maradt, mint a nem

keresztények ellen vívandó európai háború.

Élete végén Leibniz kiábrándult az őt körülvevő világból, illetve az emberekből, s magányos és elkeseredett „szobafilozófusként” halt meg. Legismertebb művei *Monadológia* és *Theodicea* címen láttak napvilágot.

Leibniz tulajdonképpen - mint oly sok elődje és kortársa - szintén az antik bölcselet egyik nagyon jellegzetes „iskolájához” kanyarodott vissza, nevezetesen az atomisták elméletéhez. Véleménye szerint a valóság, azaz a bennünket körülvevő világ olyan apró részekből vagy elemekből tevődik össze, amelyeket tovább osztani már nem lehet. Ezen gondolati alapfeltevésből jutott el az ún. monászelmélet megfogalmazásához, amelynek lényege a következő: A monászok (egységek) a legkisebb olyan részecskék, amelyek a természetben léteznek, s ezek tovább már nem oszthatóak. A monászokat ugyanakkor pontoknak, erőközpontoknak, lelkeknek és individuumoknak is nevezte. Leibniz szerint nincs két egyforma monász a rendszerben, valamint ezek helye minden esetben pontosan meghatározott. A monászok sorrendjét a tárgyakban és az élőlényekben nem lehet tetszés szerint felcserélni. A monászok kifelé zártak, nincs egyetlen ablakuk sem, viszont a saját, egyszeri módján mindegyik tükrözi az egész világegyetemet. A magasabb rendű monászoknak - mint az emberi léleknek -tudatuk is van, a legmagasabb rendű monász viszont maga Isten, aki mindent tud. Isten a teremtés aktusával az ősmonászból hozta létre az egyes monászokat. Leibniz monászelméletében kiemelkedő szerepet játszik az a tény, hogy a mikroszkóp feltalálása időben körülbelül egybeesett elmélete kidolgozásával, s az anyag szerkezetébe történő mélyebb betekintés lehetősége a filozófust még inkább megerősítette elgondolása helyénvalóságában. A modern természettudomány valóban több ponton alátámasztotta a leibnizi monászelmélet helyességét.

Leibniz feltétel nélkül hitte, hogy a világegyetemben maximális rend és harmónia uralkodik, s ez Istennek köszönhető, aki a monászokat tudatosan rendezte el. Míg Descartes két szubsztanciát ismert el: a gondolkodást és a kiterjedést, Spinoza pedig egyet - a természetet, amely magával Istennel azonos addig Leibniz végtelen sok szubsztanciát tételezett, pontosan annyit, ahány monász van.

Ilyen szempontból tehát Leibniz nevezhető biblikusabb gondolkodónak, amennyiben ő soha nem tömörítette össze a természetet és a Teremtőt egyenértékű létezőkké, ellenben végig kitartott azon teista álláspontja mellett, miszerint Isten a világon kívül és a világ fölött létezik. Isten a világot a lehető legjobb módon teremtette meg, de nem teremthetett tökéleteset - állítja a német bölcselő. Amennyiben ugyanis Isten a teremtményeit tökéletesnek alkotta volna, akkor ők is „isteniek” lennének, ami nem létezhet a hierarchikus világban. A tökéletlen lények viszont éppen a tökéletlenségükből adódóan követik el a bűnöket, és innen eredeztethető minden hiba, örömtelenség, szenvedés, valamint minden morálisan helytelen dolog. A bűn létezésének kérdése a harmonikusra megtervezett emberi világban Leibniz *Theodiceá*jának alapvető pontja. A filozofikus válasz - amint láthatjuk - nem kimondottan fedi a Biblia bűnről szóló tanítását, mindazonáltal Leibnizet kortársaihoz képest lelkiismeretes igazságkereső gondolkodónak mondhatjuk. (Csak zárójelben jegyezzük meg, hogy a filozófiatörténészek jelentős része Leibnizet már a német felvilágosodás nagy szellemi előfutáraként tartja számon.) A XVII. században talán csak egy olyan bölcselőt találhatunk, aki még nála is messzebb jutott az alapvető bibliai igazságok felismerésében és hangoztatásában, rögös úton érkezve el „a filozófusok istenétől” „a Biblia Istenéhez”: Blaise Pascalt.

4. **Blaise Pascal** (1623-1662)

A francia származású Blaise Pascal kiváló matematikus és filozófus volt, aki fiatalon nem vetette meg a világi életet. Ezekben az esztendőkben - saját szavaival élve - még a „filozófusok istenét” szolgálta, eszmefuttatásai nem mutattak túl a korszak bármely más elismert gondolkodójának tézisein, s nem is nyújtottak vigaszt a fiatal természettudós számára. Pascal csak az 1654-ben bekövetkezett csodálatos megtérése után határozta el, hogy a filozófusok és tudósok istenét elhagyva ezentúl csak „Abrahám, Izsák és Jákob Istenét” követi. Az addig filozofálgató Pascal ettől kezdve olyan magvas, a kereszténység lényegét meghatározó és bibliai eszméket fejtegető gondolatokat vetett papírra, amelyekkel messze meghaladta kora teológusait, és gondolkodásra késztetett sokakat mind a katolikus, mind pedig a nem katolikus oldalon. Pascal a janzenista szellemiség hatása alá kerülve -Port Royal-i

kapcsolatainak köszönhetően - élte át élete első megtérését, de ez még gyenge eszmei fogódzót jelentett számára, így hamarosan ismét világi életet élt. 1654. november 23-án azonban lovas kocsijával balesetet szenvedett, kis híján belezuhant a jéghideg Szajnába. Leírása szerint ekkor élte át második - immár valóban mély és őszinte - megtérését. Biztosra vette, hogy életben maradását kizárólag Istennek köszönhette. Őszintén megvallotta, hogy eddig a pontig nem volt igazán vallásos, sőt inkább menekült Krisztus elől a racionálisnak ható tudományosság irányába, hiszen nem vette észre, hogy a tudomány és az Isten-hit nem mondanak ellent egymásnak.

Leghíresebb műve a *Gondolatok* (Pensées) címet viseli: biblikus módon igyekezett bebizonyítani, hogy a keresztény vallás az egyedül helyes vallás, valamint azt, hogy az ember szerepe korántsem elhanyagolható az isteni üdvtervben. Az embert Pascal mindössze „szél ingatta nádszál"-nak nevezi, ám ez a nádszál gondolkodó nádszál. Az ember minden méltósága a gondolkodásban rejlik, hiszen egyedül az ember képes arra, hogy kiértékeljen dolgokat, és választást tegyen jó és rossz között.

Az ész szerepét azonban nem szabad túlértékelnünk - állította a racionalistákkal szemben -, mint ahogyan a tapasztalat szerepét sem - hangoztatta a megrögzött empiristák ellenében. Az emberi ész ugyan sok mindenre képes, de arra például nem, hogy a világmindenség titkát kifürkéssze.

Ezzel Pascal nem utasította el a tudást, de felismerte annak korlátait. Úgy vélte, az ember sohasem fog mindent tökéletesen érteni, hiszen ez Isten privilégiuma. Nekünk meg kell elégednünk mindazzal, amit a Teremtő számunkra kinyilatkoztatott, és fölösleges mindent minduntalan bizonyítani. A leghiábavalóbb dolog, amit az ember tehet: Isten létének Aquinói Tamás- vagy Descartes-féle „bebizonyítása", hiszen Isten lénye nem bizonyítható, hanem megismerhető Krisztus bizonyságtétele által. Aki hisz, annak fölösleges bizonyítani, aki viszont nem hisz, annak fölösleges érveket találni. Istent tehát meg lehet ismerni, de teljesen nem lehet Őt megérteni, hiszen azért Isten. „Credo quia absurdum est!" (Hiszek, mert értelmetlen!) - hangzik Augustinus elhíresült mondása. „Boldog, aki nem lát, és hisz" - vallotta Pascal Jézus szavainak igazságát. A tudomány kételkedése helyett teljességgel

meg kell bíznunk az isteni kijelentésekben, s a hívő keresztténynek így többé nincs mitől félnie, hite megóvja őt.

A keresztény hit mellett azért is érdemes dönteni, mert a hívő ember legfeljebb csak nyerhet, vesztenivalója tulajdonképpen nincs, míg a hitetleneknek igenis van: elveszíthetik a krisztusi kegyelem által ingyen felkínált örök (testi) élet lehetőségét. Ilyen ígérete kizárólag a keresztény vallásnak van, ezért nevezi Pascal a legjobb vallásnak. Ráadásul a keresztény vallás igazságát, a próféták és apostolok szavahihetőségét az is bizonyítja, hogy a Bibliában számos olyan prófécia található, amely már beteljesedett. Márpedig mivel ez így van, joggal feltételezhető, hogy a többi prófécia is beteljesedik, ha eljön az ideje - vallotta Pascal. A többi vallás állítása - mivel nem mondhatnak magukénak sem beteljesedett, sem pedig beteljesülésre váró próféciákat - nem ellenőrizhető, következésképpen az ezekbe vetett hit értelmileg sem kellően alátámasztott.

Mindebből kitűnik, hogy Pascal filozófiája - bibliai szemszögből értékelve - valóban rendhagyónak számít a kor bölcseletének irányzataihoz képest. Ilyen mélyenszántó gondolatokkal sem a filozófiatörténetben, de a teológiatörténetben is csak elvétve találkozhatunk. Pascal életműve tehát szinte egyedi jelenségnek számít a bölcselet történetében, amelyhez hasonlót talán csak a protestantizmuson belüli, XVII-XVIII. századi pietista mozgalom képviselői mutathatnak feltárgyalt korszakunkban. Ez azért is érdekes, mert Pascal élete utolsó pillanatáig hűséges maradt a római katolikus egyházhoz, jóllehet a janzenistákat elítélő pápai állásfoglalással és üldözéssel szemben kijelentette: **„Ad te, Domine, tribunam appello!" (Hozzád fellebbezek, Uram!)**

III.3. A felvilágosodás filozófiája (XVIII. sz.)

A felvilágosodás a XVIII. század kiemelkedő szellemi mozgalma volt, amely az ész mindenhatóságát és hatalmát hirdette meg. A korszak egyik legnagyobb tekintélyű filozófusa, Immanuel Kant meghatározása szerint a felvilágosodás „az ember szabaddá válása az önhibájából való kiskorúságból".

Vajon mi okozhatta az emberi gondolkodás történetében ezt a jelentős változást? Kérdésünkre tulajdonképpen már korábban

megtaláltuk a választ, hiszen jelzett korszakunkban lényegileg ugyanaz a társadalmi, gazdasági és technikai alapú átalakulási folyamat haladt tovább, amely a XIV-XV. században elkezdődött, A kései skolasztika és a humanizmus szellemisége már javarészt megkérdőjelezte az egyház teljhatalmát, és utat nyitott a szaktudományok kibontakozása, valamint a szabad gondolkodás szárnyalása előtt. A természet, illetve a különféle természeti jelenségek megfigyelése és megértése egyre nagyobb szerephez jutott a különféle társadalmakban - leginkább Nyugaton s az egyház e tendencia ellen mind kevesebbet tudott tenni. Az inkvizíció rémséges tettei és a gyakran fellobbanó máglyák tüze késleltethette ugyan a technika fejlődését, s ezzel összefüggésben a társadalmi-gazdasági átalakulást, de a beinduló folyamatnak végül is nem tudott teljességgel gátat szabni.

A XVII-XVIII. század tudományos, technikai eredményei, valamint szellemi, filozófiai áramlatai hatására egyre több gondolkodó vélte úgy - elsősorban Angliában, Franciaországban és Németországban -, hogy Európa a gondolkodás felszabadulásának, az emberi nagykorúságnak, vagyis a „felvilágosodásnak" a korszakába érkezett. Míg azonban a XV században a földrajzi felfedezések, a technikai találmányok legfeljebb elindították ezt a bizonyos folyamatot, addig a XVIII. században méltán beszélhetünk valóságos ipari forradalomról. Ezt a kifejezést egyébként az 1820-as években használták először azok a francia szakírók, akik a normandiai pamutipar gépesítésének jelentőségét úgy akarták emelni, hogy az 1789-es forradalomhoz hasonlították.

Maga az ipari forradalom viszont a XVIII. századi Angliában kezdődött, itt teremtődtek meg ugyanis először azok a feltételek, amelyek szükségesek voltak a folyamat beindításához. Az erőteljes iparosodás egyik legfontosabb feltétele a mezőgazdaság átalakulása, termelékenységének látványos fokozódása volt. A földek bekerítésével és a farmergazdálkodás kialakulásával a folyamat már a XVI. században megkezdődött, uralkodóvá vált a szabad polgári földtulajdon, megszűnőben voltak a feudális kötelékek. A XVII. században ment végbe a jogi és intézményi környezet átalakulása, 1624-ben megszületett a szabadalmi törvény - amely a feltaláló számára biztosított védelmet 1694-ben pedig létrejött a Bank of England, lehetővé téve a hitel-felvételt, s ezzel a vállalkozási kedv

beindulását.

Ezek után találmányok egész sora látott napvilágot Angliában. 1698-ban T. Savery kifejlesztette a gőzszivattyút, majd 1712-ben Newcomen megalkotott egy kezdetleges gőzgépet. Ezzel párhuzamosan átalakult a szövő- és fonóipar, ahol egyre nagyobb szerepet játszott a gépesítés, fellendítve az ágazatot, s ezen keresztül jelentős hatást gyakorolva az egész gazdaság további élénkülésére. 1733 után már működött Kay repülő vetélője, valamint 1764-től Hargreaves „fonó Jenny”-je. Áttörő jelentőségű volt az ipar számára James Watt gőzgépe (1769), amelyet néhány évtizeddel később már közlekedési eszközökbe építettek be, forradalmasítva ezzel a közlekedést és élénkítve a világkereskedelmet.

Érthető tehát, hogy bizonyos értelemben véve a reneszánsz és a humanizmus életérzése újbóli megelevenedésének lehetünk tanúi ebben a korszakban. A magukat felvilágosultaknak tartó gondolkodók - javarészt a technikai fejlődés hatására - egyre erősebben kezdtek hinni a történelem fölfelé ívelésében, a modern eszmék pozitív hatásában, és az emberi életminőség gyors javulásában. (A pozitivizmus eszmerendszerének áttekintésénél erre bővebben kitérünk.)

A felvilágosodás terjesztőinek és követőinek célja röviden így határozható meg: szakítani a hagyományos eszmékkel, a katolikus vallás intézményrendszerével, azonnali társadalmi és gazdasági reformok egy új erkölcsű, emberközpontú világ létrehozása reményében. Érdekes viszont megfigyelnünk a különbséget: míg a XV század humanistái még „csak” az embert (az individuumot) állították a középpontba Isten helyett, addig a XVIII. század „felvilágosult” gondolkodói már magát a „mindenható” emberi értelmet. **Az énközpontúság megmaradása mellett egyre nagyobb teret hódított magának az észközpontúság.**

Az ember a saját gondolkodásában, kizárólag az értelemre támaszkodva kezdte keresni biztonságát - s keresi ma is -, amellyel megalkotni vagy meghatározni kívánta az életet irányító törvényeket. Ehhez nem volt szükség sem az egyházra (elutasító magatartás a római katolicizmussal szemben), sem a Bibliára (elutasító magatartás a protestantizmussal szemben), hanem kizárólag a „mindenható” észre, a „megváltó” tudás növelésére,

kiszélesítésére.

Figyelemre méltó, hogy ez a gondolkodásmód a gnoszticizmustól kezdve a humanizmuson és a felvilágosodás eszmerendszerén át napjainkig, korszakról korszakra támadta a keresztény hitet, mindig nagyobb és nagyobb tömegeket ragadva magával, s végül létrehozta a ma általánosan jellemző szekularizált világot.

A felvilágosodás egyfelől természetes és üdvös reakció volt a hosszú középkori időszak miszticizmusával, babonaságával, az inkvizícióval, a természettudományok elnyomásával szemben. Azonban a középkori egyház visszaéléseiből származó negatív vallási hatásokat, továbbá a megmerevedett, elegyháziasodott protestantizmus negatív jelenségeit nem tudta megkülönböztetni, illetve elválasztani az üdítő, friss, biblikus vallásosságtól, amely a hit és az értelem összetartozását, harmóniáját képviseli. A felvilágosult gondolkodók túlzott, a józan határokat túllépő elbizakodott és egészségtelen racionalizmust, énközpontú moralizmust és az ember alapvető jóságából kiinduló optimizmust hirdettek.

Ezáltal nem csak a középkori egyháznak, de magának a kereszténységnek és a keresztény hit ősi forrásának, a Bibliának is hadat üzentek. A nagy francia forradalom idején történt meg ennek az új gondolkodásmódnak a hatalomátvétele. A forradalmárok elkergették a papokat, bezáratták a templomokat, valamint szamár farkára kötve húzták végig a Bibliát Párizs utcáin, és mindezek helyett bevezették az „Ész istennőjének" kultuszát.

Ez a radikális lépés azonban már az egyháztörténelem szerves része, s nekünk most a filozófiatörténet tanulmányozása kapcsán az események eszmetörténeti hátterére, valamint összefüggéseire kell csupán figyelemmel lennünk. Figyeljük meg a továbbiakban, hogy a felvilágosult gondolkodás európai úttörői államonként és egyénenként milyen nézeteket vallottak, s bölcseletük milyen értelemben készítette elő a „szellem forradalmát", amely korunk társadalmát alapvetően szekularizálttá formálta át.

III.3.1. Az angol felvilágosodás - az empirizmus újkori képviselői

Az angol bölcselet a késő középkor kezdetétől fogva kiemelkedő szerepet játszott az európai művelődés történetében. Ez a szerep azonban nem csak kiemelkedő, de meglehetősen sajátságos is, mint oly sok minden a szigetországban. Az angol filozófia művelői a kezdetektől nagyobb hangsúlyt fektettek a megismerés tapasztalat általi lehetőségére, mint az észbelire. Így volt ez már a skolasztika hanyatló szakaszában - elég, ha Roger Bacon nevére gondolunk vagy az újkor legelején Francis Baconnál, de jellegzetesen empirikus gondolkodó volt a barokk századában tevékenykedő Thomas Hobbes is. Az empiristaracionalista vita tulajdonképpen végighúzódik az egész európai kultúrtörténeten, megfigyelhető már az ókori görögöknél, de kimondhatjuk, hogy ez állt az egész középkori skolasztikán átívelő univerzáliavita hátterében is. A realisták ekkor lényegileg a racionalista, míg a nominalisták az empirikus oldalt képviselték, noha ebben az időszakban az elméletek kifejtése még nem ért el olyan magas színvonalat, mint az újkorban, s főleg a német Kant esetében.

Látni fogjuk azt is, hogy például a francia felvilágosodás úttörői alapvetően más irányba haladtak, mint az angolok - s ez a más irány éppen a megismerés lehetőségéről vallott eltérő álláspontok miatt alakult ki -, míg végül Kant fogott bele a két irányzat alapos átvizsgálásába, lévén egyikkel sem tudott maradéktalanul egyetérteni. De erről majd később!

Thomas Hobbes szerepe azért is érdekes a filozófia történetében, mert személyében olyan bölcselőt tisztelhetünk, aki lényegében a barokk korban alkotott, szellemtörténeti szempontból viszont a humanizmus és a felvilágosodás eszmerendszerét kötötte össze, illetve hidalta át. Sokan őt már az angol felvilágosodás előfutárának tartják, noha személye semmiképpen sem kapcsolható az angol filozófia virágkorához, hiszen ez az időszak csak a XVIII. században jött el. Szorosabb értelemben véve Angliában is ez a század volt teljes egészében a felvilágosodás százada, amelynek megalapozásában Hobbes mellett a még szintén a XVII. században alkotó John Locke játszotta a főszerepet, míg a kibontakozás élenjáró bölcselői George Berkeley és David Hume voltak.

1. John Locke (1632-1704)

Bristol mellett született az angol bölcselet egyik óriása, aki fiatal

korában behatóan tanulmányozta a természettudományokat, az orvostudományt és az államelméletet, és igen jelentős befolyásra tett szert magas állami körökben. Pártfogoltsága azonban - ahogyan ez lenni szokott ilyen helyzetben - csak addig volt töretlen, amíg a vele rokonszenvező politikai csoport pozíciója is biztos alapokon nyugodott. Amikor támogatója, Lord Asley csillaga leáldozott - korábban lordkancellár volt, s Locke-nak is magas állami hivatalt juttatott -, a már nem annyira fiatal bölcselő kénytelen volt Dél-Franciaországba menekülni. Néhány éves ott-tartózkodás után visszatért Angliába, majd az Asley-kabinet újabb bukása után hosszabb hollandiai önkéntes száműzetés következett. Újbóli hazatérésére csak akkor nyílt lehetőség, amikor Orániai Vilmos 1689-ben megszerezte az angol trónt. Locke ekkor ismét közhivatalt szerzett - s emellett nem kis hírnevet mint filozófus -, majd 1700-ban visszavonult a közélettől, s élete utolsó négy évét birtokán, csendes magányban töltötte.

Főművét, amely az *Értekezés az emberi értelemről* címet viseli, 1670-ben írta, de az csak mintegy húsz esztendővel később jelent meg. Szerzője gyakorlatilag - Descartes-hoz hasonlóan - lemondott a szaknyelv használatáról annak érdekében, hogy egy mindenki által jól érthető művet adjon az átlagolvasó kezébe.

Locke egyértelműen elvetette annak lehetőségét, hogy az emberi megismerés az észből származhatna, mivel szerinte az emberi tudat kizárólag belső vagy külső tapasztalatból származik. A tapasztalat előtt egyáltalán semmi nem létezik a tudatban - „Nihil est in intellectus, quod non fuerit prius in senso” -, ezért azt Locke egy fehér papírhoz (white paper) hasonlítja.

Az ismeretelméleti kérdések mellett nagyon sokat foglalkozott az államelmélet, illetve a vallásbölcselet problémáival is. Locke szerint az állami életnek nem az önzésen, hanem a megbecsülésen és az emberi egyenlőségen kell alapulnia. Ez ugyanakkor a jogi, nem pedig a tulajdoni egyenlőséget foglalja magában. Az államnak a természeti törvény érvényesítése jogán egyszerűen kötelessége, hogy gondoskodjon polgárai tulajdonának védelméről, illetve a tulajdont minden körülmények között tartsa tiszteletben. A királyi hatalmat - akárcsak Hobbes - Locke is az emberek által kötött szerződésből származtatja, de ezen a ponton túlmegy a hobbesi

elképzelésen. Locke ugyanis következetes híve a törvényhozói és a végrehajtó hatalom különválasztásának, ami napjainkban is alapja a demokratikus államrend működésének. Azt tanítja, hogy a nép és az uralkodó tulajdonképpen szerződést köt egymással, és ha az uralkodó mint végrehajtó hatalom megsérti a nép érdekeit, akkor őt ezért felelősségre lehet vonni. Locke a gazdasági életben is a liberalizmus feltétlen híve, hiszen szerinte az egyén szabadságával - amely fogalomtárában a legszentebb kifejezés - a gazdasági tevékenység állami szabályozása nem egyeztethető össze. Hamarosan látni fogjuk, hogy az angol és a francia felvilágosodás államelméletében nincsenek olyan mély ellentétek, mint az ismeret-elmélet síkján, a különbségek inkább csak a keményebb francia radikalizmusból adódnak.

A lockei vallásfilozófia lényegéről *A kereszténység ésszerűsége,* valamint a *Levél a vallási türelemről* című tanulmányokban olvashatunk. Az angol bölcselő e műveiben többek között a hit és az értelem viszonyáról, valamint az államhatalomnak az egyes vallásfelekezetek iránt tanúsított helyes viszonyáról elmélkedett. Locke szerint a hit semmilyen esetben nem mond ellent az észnek, legfeljebb felette áll annak, s így nem minden vonatkozásban értjük meg a kinyilatkoztatott dolgokat. A kinyilatkoztatás ész fölötti, tehát a csodák létezése is elfogadható. Az államhatalomnak és a különböző felekezetek képviselőinek ugyanakkor erkölcsi kötelessége, hogy a szabadság jegyében tolerálják az eltérő hitfelekezetek működését. Vallási alapon ne történjék diszkrimináció, s állami tisztséget se tölthessen be valaki azon az alapon, hogy valamely hitfelekezet tagja. Az állampolgár élvezzen teljes körű lelkiismereti szabadságot - szabadon válhasson bármely hitfelekezet tagjává, hiszen **„az egyház önkéntes társulás”** s az állam akkor jár el helyesen, ha e jog érvényesülését biztosítja. Nem véletlen, hogy Locke-nak a vallási türelemről szóló levelét - vagy ha úgy tetszik, üzenetét - sokan a felvilágosodás nyitányának tartják.

2. George Berkeley (1685-1753)

George Berkeley Dél-írországban született. Személye nem olyan ismert, mint Hobbesé vagy Locke-é, s élete sem volt olyan mozgalmas, mint az említett két filozófusé. Berkeley Dublinban végezte egyetemi tanulmányait, majd azt követően beutazta egész

Európát, járt az Újvilágban, és mindenhol a helyi szokásokat, a kultúra különféle elemeit tanulmányozta. Hazájába visszatérve Cloyne püspöke lett. Oxfordban halt meg.

Mindössze huszonöt esztendős volt, amikor közzétette *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről* című főművét, majd később már a korban oly divatos dialógusformában is összefoglalta bölcselete téziseit. A felvilágosodás korának más nagy formátumú gondolkodóihoz hasonlóan Berkeleyt is az foglalkoztatta leginkább, hogyan tudja megismerni az ember az őt körülvevő világot. A püspök e tekintetben is részben az angol felvilágosodás irányvonalához igazodik, amennyiben nem az észnek tulajdonítja a fő szerepet a megismerés folyamatában. Sokkal inkább idealista álláspontra helyezkedik, s az idealista tendencia az empirizmussal fonódik össze nála.

Berkeley szerint minden eszme bele van plántálva az ember tudatába az isteni előre gondoskodás logikus következményeként. Amikor az ember valamit megért, akkor valójában nem tesz mást, mint merít ebből az előre betáplált ismeretből, vagy ha úgy tetszik, a felszínre hozza azt. Mivel Isten igazságos, így minden ember tudatában ugyanazt a képzetet rejtette el, ebből is adódik, hogy a felismert igazságokat egyetemesen tudja elfogadni az emberiség, például a természettudományok területén. A megismerés azonban valahol mégis a tapasztalat útján történik, hiszen a törvényeket nem logikai levezetés útján tárhatjuk fel - vallotta az angol bölcselő.

3. David Hume (1711-1776)

David Hume az angol Locke-kal és az ír származású Berkeleyvel szemben skót családi gyökerekre tekinthetett vissza, Edinburghban született. *Értekezés az emberi természetről* című főművét igen fiatalon, mindössze huszonhat esztendős korában írta, de később sem alkotott ennél kisebb terjedelmű műveket, elég, ha csupán az emberi értelemről szóló írására, vagy Anglia addigi történelmének összefoglalására gondolunk. Élete delén politikai megbízatásokat is vállalt, először követségi titkárként, majd az angol kormány külügyi államtitkáraként tevékenykedett Párizsban, ahol módjában állt megismerkedni a kor vezető francia bölcselőivel, különösképpen Rousseau-val. Élete végén, gyógyíthatatlan betegként, állítólag higgadt nyugalommal nézett szembe a halállal, nem foglalkozva a

túlvilág kérdéseivel.

Hume gondolatmenete nem minden ponton világos, és igen nehezen követhető. Mindazonáltal kétségtelen tény, hogy az angol empirizmust ő juttatta tetőpontjára, s vezette végig az eddigiekhez képest legalaposabban, hogy az ember számára a helyes megismerés egyetlen lehetséges módja a tapasztalatok gyűjtése, rendszerezése és helyes felhasználása. Az ész gyakran csapdába vezeti az embert, ezért nem megbízható vezetője életünknek. Csak abban bízhatunk tehát, amit mi magunk, de legalábbis mások már megtapasztaltak, s e tapasztalatok helyessége többször is bizonyítást nyert.

Ami Hume-ot megkülönbözteti az angol empirizmus több jeles képviselőjétől, az nem itt keresendő, hanem sokkal inkább a vallással és az etikával szemben tanúsított álláspontjában. Véleménye szerint ugyanis az önállóan gondolkodó embernek nincs szüksége semmiféle külön vallásos motívumra ahhoz, hogy erkölcsileg helyesen cselekedjék. Visszaköszönni látjuk itt tehát a humanizmus és reneszánsz korának jellegzetes eszméit. Hume ezen az alapon kezdte el vitatni a csodahitet és a hagyományos istenbizonyítékokat is, s talán francia behatásra az „észvallás" megteremtésének fontosságát kezdte hangsúlyozni. Ez a vallás nem veti el a hagyományos vallásosság etikai értékeit, pusztán annak gyakorlata ellen van kifogása. A tiszta észvallás erkölcsiségét nem a dogmatikának vagy a liturgiának kell megalapoznia, hanem kizárólag az észnek. Ezen a ponton mintha felerősödni látszana a francia racionalizmus hatása - szemben Hume korábbi szigorú empirizmusával amely a filozófus élete vége felé egyre erőteljesebbé vált. Hume elítélte a vallásháborúkat, amelyek szerinte kiküszöbölhetők lennének az észvallás bevezetésével.

Végül azt is felvetette, hogy a Biblia igazságos Istene hogyan engedhet meg annyi boldogtalanságot, fogyatékosságot és szenvedést, ha valóban igazságos és könyörületes. Ennélfogva a homályos ismeret-elméleti kutatás helyett egyre nagyobb szerepet szánt a gyakorlatietikai kérdések megvitatásának. Hume végül kimondta, hogy ő az ember sajátos morális érzékében látja az erkölcsiség abszolút forrását. Amennyiben pedig a vallási igazság voltaképpeni forrása nem a kinyilatkoztatás, hanem az ész, úgy lényegében, ha meg is marad valami homályos istenhit az ember

tudatában, ez biztosan nem mutat azonosságot a Biblia által bemutatott istenképpel. Az angol felvilágosodás képviselői ily módon váltak deistákká, vagyis olyan gondolkodókká, akik valamilyen módon ugyan még hittek egy személyes, teremtő Isten létezésében, de abban már nem, hogy ez az Isten részt is venne a teremtett világ fenntartásában. Nem véletlen, hogy a deizmus mint filozófiai irányzat Angliából indult el „hódító" útjára -mintegy előkészítve az ateizmus útját. E nézetrendszer gondolati csíráit az újkorban **Herbert of Cherburynál** (1582-1648) találjuk, de bizonyára emlékszünk még arra, hogy az ókorban hasonló elméletet fogalmaztak meg a szofisztika képviselői is.

III.3.2. A francia felvilágosodás - a racionalizmus kibontakozása

Jegyzetünk korábbi alfejezeteiben láthattuk, hogy a franciaországi racionalizmus irányzata nagy utat tett meg annak XVIII. századi kibontakozásáig. Különösen Descartes személyét és a karteziánus filozófiát kell kiemelnünk. Descartes maga is úgy gondolta, a filozófia kizárólagos feladata abban rejlik, hogy megbízható fundamentumot szolgáltasson a tudománynak, ez azonban szigorúan racionális módon történhet, tehát bármiféle hitre való hivatkozás nélkül. A descartes-i gondolat egy évszázad leforgása alatt továbbfejlődött, de ebben a fejlődésben az angol felvilágosodás szellemi hatása semmiképpen sem játszott elhanyagolható szerepet. Noha Franciaország a XVIII. század folyamán vitathatatlanul vezető szerepet töltött be Európa társadalmi és szellemi fejlődésében, tagadhatatlan, hogy a meghatározó tartalmi impulzusok Angliából érkeztek. Anglia a gazdasági és társadalmi átalakulások terén előtte járt a francia fejlődésnek, s ezzel a ténnyel a francia kultúra és Filozófia művelőinek is számolniuk kellett. A XVIII. század közepére-végére ez a lemaradás azonban mindinkább csökkenni látszott, már ami az eszmetörténeti vonatkozásokat illeti, s a francia bölcselet az ún. enciklopédisták tevékenysége révén hihetetlen magasságokig jutott el. E fejlődési folyamatot persze nem követte értelemszerűen a társadalmi és gazdasági tényezők átalakulása, s ez vezetett el ama forradalom kirobbanásához, amelyet az angolok már mintegy másfél évszázaddal korábban kénytelenek voltak átélni (1642-1649).

Ennek ellenére - vagy talán éppen ezért - is kimondhatjuk viszont, hogy a francia felvilágosodást mindenekelőtt nagyobb fokú radikalizmusa különböztette meg az angoltól. Az angol felvilágosodás jeles képviselői például az esetek többségében nem vetették el a hagyományos vallás jogszerűségét, mint francia kollégáik. Igaz, az angolok is egyfajta kísérletet próbáltak tenni az ún. észvallás bevezetésére, de ezt tisztán elméleti alapokon tették. Velük szemben a franciák már másként gondolkodtak. Hazájukban az egyház mint a vallás képviselője szorosan összefonódott a régi társadalmi rend hatalmaival, s ezért itt sokkal élesebb formában ment végbe a hagyományokkal való szakítás. A nagyobb fokú

radikalizmus tehát valahol érthető módon különbözteti meg a francia felvilágosodást az angoltól.

A francia felvilágosodás legkiemelkedőbb képviselői Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot, Lamettrie, Holbach és Helvétius voltak, de az egyszerűség kedvéért most csak a felsorolásban szereplő első három bölcselővel ismerkedünk meg részletesebben, míg a többiek főbb gondolataira legfeljebb csak utalást teszünk.

1. **Montesquieu** (1689-1755)

Montesquieu báró (Charles-Louis de Secondat) nemesi származása ellenére igen hevesen bírálta kora francia társadalmának viszonyait. Kíméletlen társadalomkritikáját az 1721-ben Párizsban megjelent *Perzsa levelek* című korrajzában fejtette ki: két perzsa utazó hazaküldött levelein keresztül Montesquieu saját hazája visszás társadalmi, állami és egyházi viszonyait mutatja be, nem kevés szatirikus gondolattal, illetve megjegyzéssel fűszerezve. A szatíra mögött persze valójában nagyon komoly, mondhatni radikális támadás áll, amely akarva vagy akaratlanul, de mindenképpen a francia forradalom egyik eszmei úttörőjévé tették Montesquieu-t. A francia bölcselő életében egyébként meghatározó momentum volt az az angliai utazás, amelynek eredménye *A törvények szelleméről* írott munka. Montesquieu-re az Angliában tapasztalt társadalmi viszonyok olyan mély hatást gyakoroltak, hogy kijelentette: az antik római államberendezkedés után az angolok államelmélete és alkotmányozási gyakorlata relatíve a legtökéletesebb. Mindazonáltal azt is kifejtette, hogy abszolút tökéletes államberendezkedési modell nem létezik, hiszen ez bizonyos keretek között változhat az adott nemzet kultúrájának, hagyományainak stb. függvényében. Montesquieu ideálisnak tartotta a Locke-féle államelméletet, amely a hatalommegosztás szükségszerűségén alapult. Eszerint az uralkodó nem egy kényúr, aki bármit megtehet, hanem felelősséggel tartozik a parlamentnek. Az egyén szabadnak születik, és az államhatalomnak kötelessége védelmeznie ezt a szabadságot. A törvényhozó és a végrehajtó hatalmat szigorúan szét kell választani, amelyek mellé rendelődik egy független bírói hatalom.

Locke és Montesquieu nagyon jól látták, hogy ha az állam nem így működik, akkor ez szükségképpen despotizmushoz és a szabadság eltiprásához vezet. Montesquieu-hoz hasonló gondolatokat

fogalmazott meg a nálánál mindössze öt esztendővel idősebb kortárs, Voltaire is, akinek eszmefuttatásai - lévén szellemi hagyatéka mintegy 99 kötetet tesz ki - még szerteágazóbbak.

2. Voltaire (1694-1778)

A hosszú életpályát befutó filozófus élete nem mondható unalmasnak. Voltaire (Frangois-Marie Arouet) jómódú polgári családból származott, s egyaránt része volt sok jóban és rosszban: az egyik pillanatban a legelőkelőbb párizsi körökben forgolódhatott, majd börtön és száműzetés volt az osztályrésze. Ez utóbbit egyébként éppúgy köszönhette ironikus, szarkasztikus humorának, szellemes, de nem mindig kíméletes megjegyzéseinek, mint hihetetlen népszerűségét.

Amikor egy sikertelen párbajkísérlet - Voltaire párbajra hívott egy nemest, aki ezt a kihívó polgári származása miatt nem volt hajlandó elfogadni - és egy közel tizenegy hónapos bastille-i fogság után kénytelen volt a száműzetést választani, Angliába utazott. Kezdetben ez az utazás nem volt a kedvére való, s rövid időre álruhában vissza is szökött hazájába, hamarosan azonban - Montesquieu-hoz hasonlóan -ráeszmélt, hogy a külföldön nyert megannyi tapasztalat nagyon is értékes lehet számára. A politikai és szellemi szabadság, valamint az ezekhez társuló angol bölcselet imponált a francia filozófusnak, aki állítólag egy esztendő leforgása alatt olyan szinten sajátította el az angol nyelvet, hogy eredetiben tudta tanulmányozni a szigetország gondolkodóinak munkáit. Különösen tetszett neki, hogy Angliában a harmadik rend, vagyis a polgárság már olyan jogokkal rendelkezett a XVIII. században, amelyekről Franciaország polgárai - beleértve őt is - még legfeljebb csak álmodozhattak.

Voltaire társadalomelmélete mellett azonban számunkra az ő vallásbölcselete is kiemelt figyelmet érdemelhet, hiszen *Filozófiai ábécé* című főművében a rá jellemző alapossággal taglalja egyházkritikája mibenlétét. Sokan vádolták meg őt ateizmussal, de ez a megállapítás így túlontúl leegyszerűsítettnek tűnik. Voltaire legfeljebb azt tekintette babonának, amit kortársai vallásnak tartottak, s vehemensen küzdött is a vallási fanatizmus, illetve babona minden értelemellenes megnyilvánulása ellen. Voltaire vallása tulajdonképpen nem más, mint észvallás, amely nem tűri

meg a babonát, a formalista és lélektelen liturgiát, de hisz Istenben és a teremtésben, mint ahogyan abban is, hogy Isten minden embert szabadnak teremtett. Véleménye szerint leginkább az egyház köti gúzsba az emberek gondolkodását, s ezáltal hátráltatja a fejlődést. A forradalom során - már jóval Voltaire halála után - oly fennen hangoztatott „Tipord el a gyalázatost!" jelmondat szintén az ő tollából származik. S, hogy a racionalista bölcselő nem vádolható egyoldalúan Isten-ellenességgel, azt jól mutatja a következő, szintén tőle való idézet is: „Ha Isten nem létezne, ki kellene találni, ám az egész természet azt kiáltja felénk, hogy létezik."

Voltaire a legnagyobb elragadtatással írt Jézus személyéről, illetve a Hegyi beszéd tanításáról, sőt Ferneyben még templomot is emeltetett, ezzel a felirattal: Deo erexit Voltaire (Istennek emeltette Voltaire) - mégis figyelembe kell vennünk, hogy a francia filozófus istenképe nem teljesen egyezik meg a keresztény istenképpel. Voltaire ugyanis mai fogalommal élve tulajdonképpen deista volt, vagyis hitt egy Legfőbb Lény létezésében, aki megalkotta a világot, de nem gondolta, hogy ez a lény valamilyen fenntartó munkát is végezne. Szerinte az ő vallása a legrégibb és legelterjedtebb vallás, ami létezik, amely nem függ semmilyen egyháztól, illetve földi intézménytől. Az igazi deista nem híve semmilyen „szektának" - így nevezte az egyházakat -, hiszen ezek csak gúzsba kötik a gondolkodást, a saját tanaikat hangoztatják és erőltetik rá híveikre, míg végül Isten imádásának helyét az egyház bálványozása foglalja el - vallotta Voltaire. Az igazi deista szereti embertársait, s még ellenfelei iránt sem érez semmiféle haragot vagy gyűlöletet. Ezen állításokban sok igazság van, de nem szabad elfelejtenünk, hogy Jézus a búza és a konkoly példázatával követői figyelmét arra az alapvető tényre hívta fel, hogy a földi körülmények között, egészen az utolsó napokig az egyház - s ezalatt bármely vallásfelekezetet érthetjük - soha nem lesz tökéletes, azonban mégis szükség van rá. Voltaire ezt az igazságot tagadta, s koncepciójához már nem sok adalék kellett a forradalom idején, amikor az egyházellenes hangulat odáig fokozódott, hogy a jakobinusok magát a keresztény vallást és időszámítást szüntették meg - beleértve a katolikus és protestáns felekezeteket -, de mivel valamilyen „hiánypótló" vallásosságra a népnek szüksége volt, így bevezették a Voltaire által ugyan nem egészen ilyennek álmodott, ám az ún. „észvalláson" alapuló kultuszt, amelynek keretében legfőbb lényként az észt

imádták.

S hogy az idős filozófus ezt mennyire nem így akarta volna, arról tanúskodnak a halála előtt néhány órával titkárának átadott utolsó sorai, amelyekben mintegy összefoglalta élete hitvallását: „Istent imádva halok meg, barátaim iránti szeretetben, gyűlölet nélkül ellenfeleim iránt, megvetve a babonát. Voltaire.” **3. Rousseau (1712-1778)**

A Voltaire-hez hasonlóan kalandos életű Jean-Jacques Rousseau a francia felvilágosodás harmadik nagy alakja. Genf városában született, tehát adott volt számára egy puritán szellemiségű közeg, amely azonban a kalandvágyó ifjúnak aligha felelt meg. Igen korán elhagyva a szülői házat, először egy gazdag özvegyasszony befolyása alá került, aki egyszerre volt anyja és szeretője, s akinek hatására a még tizenéves Rousseau katolikus hitre tért. Később azonban visszaköltözött Genfbe, megházasodott, és ismét „kálvinistává” lett. Rousseau-ra is mély benyomást tett angliai látogatása, nem csoda tehát, hogy későbbi filozófiai fejtegetéseinek fő területe az állam- és a társadalomelmélet, ezenkívül vallásbölcselettel is foglalkozott.

Rousseau először is feltette a kérdést, vajon a művészetek és tudományok, amelyek az ő korárban már magas színvonalat értek el, ugyanolyan mértékben mozdították-e elő az emberi boldogságot és erkölcsiséget? A felvilágosult filozófus erre egyértelműen nemleges választ adott. Sőt, úgy látta, hogy a történelem folyamán az a nép, amely magasabb kulturáltsági szintet ért el, erkölcsi értelemben véve mélyebbre került, mint ama bizonyos természeti népek. Az emberek és népek közötti egyenlőtlenség azonban szerinte nem természetes és nem szükségszerű, hiszen ez kezdetben nem így volt. Az angol Hobbes azt vallotta, hogy az ősidőkben még teljes volt a káosz, és „mindenki harcolt mindenki ellen”, mígnem az államok megalakulása révén kialakuló törvények rendet teremtettek. Rousseau szerint - ahogyan erről főművében, *A társadalmi szerződésről* írott munkájában olvashatunk - ez pontosan fordítva történt, hiszen kezdetben egy boldog, békés időszakban élhetett az emberiség, ami időközben megváltozott a „fejlődés”, vagyis a találmányok sokasága és az ipar fellendülése következtében. A bajok kezdete azonban a tulajdon kialakulása volt,

hiszen ez teremtett különbséget a szegények és a gazdagok között. A következő lépés a felsőbb hatóság létrejötte, mivel ez teremtett uralkodókat és elnyomottakat. Erre a felsőbb hatalomra a köznép idővel rátestálta minden jogát, s egyszersmind le is mondott ezekről. A megoldás az lehetne, ha általános szavazójog bevezetésével a társadalom minden egyes polgára gyakorolhatná régen elvesztett jogait, és így érvényesülhetne a közakarat, avagy általános akarat (voluntegenerál). Ez az elképzelés Rousseau korában természetesen még pusztán illúzió volt, noha néhány évtizeddel később, a francia forradalom idején történtek lépések a választójog megteremtése és fokozatos kiszélesítése érdekében. Rousseau viszont ezen túlmenően azt is hangoztatta, hogy demokratikus választás következtében a törvényes hatalom által megnyilvánuló közakaratnak már minden állampolgár köteles magát alávetni - s e kijelentése miatt nem teljesen alaptalan az a nézet, hogy szellemi értelemben ő készítette elő a francia forradalmat. Rousseau szerint, ha valaki a közakarattal szembeszáll, azt száműzetéssel, vagy egyenesen halálbüntetéssel lehetne sújtani, s a diktatórikus „rendőrállam” e prototípusa öltött testet hamarosan, a jakobinus rezsim idején.

Rousseau vallásbölcselete nem olyan mélyreható, mint Voltaire-é, de a két elmélet alapvető vonásaiban sok hasonlóságot mutat. Voltaire és Rousseau egyaránt idegenkedett az ateizmustól, de az egyházi tekintélyen alapuló kereszténységtől is, viszont míg az előbbi az észvallás, addig utóbbi az érzelmi alapú vallásosság fontosságát hangsúlyozta. Voltaire-nek az esze, Rousseau-nak pedig az érzései súgták, hogy van Isten, és Rousseau ennél többre nem is volt kíváncsi. Úgy gondolta, hogy minél kevésbé fogja fel Istent, annál jobban képes Őt imádni, és ehhez az ész használatára nemhogy nincs szükség, de egyenesen káros. Ebben a gondolatban is a rousseau-i társadalomelmélet tükröződik vissza, miszerint az emberiség akkor követte el a legnagyobb hibát, amikor önerejéből kezdett „fejlődni”, és a saját eszére támaszkodva hozta létre az igazságtalan, természetellenes vezetésen alapuló államalakulatokat.

4. *Az* enciklopédisták

A felvilágosodás korának francia gondolkodói - élükön Diderot-val és **d’Alembert-rel** - egy hatalmas volumenű irodalomtörténeti

alkotás publikálása révén próbálták meg a szélesebb körű nyilvánosság elé tárni nézeteiket. A mű 1751 és 1780 között *Enciklopédia* néven jelent meg (eredeti címe: *A tudományok, művészetek és mesterségek enciklopédiája)*.

Az Enciklopédia szerzőinek célja nem volt más, mint összefoglalni és rendszerezni a kor egész tudását, s e modern lexikon segítségével felvenni a harcot a régi, túlhaladott dolgok, tanítások, illetve intézmények ellen. A felvilágosult tudósok úgy vélték, hogy munkájukkal képesek lesznek kaput nyitni egy új, szabadabb és boldogabb kor előtt -amelyet a ráció, tehát az ész irányít -, s az ész segítségével megszabadíthatják a világot a szellemi sötétségtől, amely jellemezte a hosszú középkort. Az *Enciklopédia* azonban idővel egyre materialistább karaktert öltött, hiszen a szerzők között - főleg **Lamettrie, Holbach** és **Helvétius** révén - mind jobban túlsúlyra jutott az anyagelvű ideológia. A mű szellemiségét ez egyfelől jól kivehetően a szkepticizmus irányába sodorta - lévén a végső nagy emberi kérdésekre nem tudott megnyugtató, világos válaszokat megfogalmazni -, másfelől pedig éppen ebből következően nem képviselte az egészséges, bibliai alapú tudományosságot, amely tulajdonképpen oly naggyá tehette volna ezt a vállalkozást. Az *Enciklopédia* leszámolt ugyan a középkori torz gondolkodás megannyi spekuláns, misztikus elemével, de világszemléletében alapvetően letért arról az útról, amelyen ha egyenesen továbbhalad, akkor valóban képes lehetett volna komoly felvilágosító hatást kiváltani az emberiség széles rétegeinek gondolkodásában. Ám nem így történt. Lamettrie *Az ember-gép* című könyvében már külön fejtette ki - ti. időközben száműzték Franciaországból -, hogy az anyag önmagában hordja saját mozgásának elvét, vagyis nincs szükség semmiféle külső mozgatóra, nevezetesen Istenre. Ha Isten nincs, akkor vallásra sincs szükség - sőt a vallás rosszabb minden bűnnél! -, az emberiség számára pedig csak az hozhat majdan igazi boldogságot, ha egyszer létrejön az ateisták állama. Lamettrie szerint ostobaság az ember részéről, ha minduntalan az ostoba gátlásaival küszködik, hiszen az életet gátlások nélkül lehet csak igazán élvezni. Holbach és Helvétius hasonló téziseket fogalmaztak meg vallásbölcseleti fejtegetéseik során.

III.3.3. A német felvilágosodás - Kant filozófiája

A felvilágosodás eszmeisége a gazdaságilag fejlett Anglián és a belső problémákkal küszködő, de a korban mégis nagyhatalomnak számító Franciaországon túlmenően a Német-római Császárságban is jelentékeny mértékben éreztette hatását. Igaz, ebben a térségben nem vezetett a francia forradalomhoz hasonló radikális társadalmi átrendeződéshez, mivel főképpen a valláshoz fűződő viszonyában eleve jóval kevésbé volt radikális, mint a francia. A német felvilágosodás irodalma egyébként is sokkal szerényebb, a különféle írásműveket visszafogottság, egyfajta száraz józanság jellemzi, így egy-két kivételtől eltekintve a felvilágosodás német gondolkodói nem kimondottan sorolhatók az európai színvonalú filozófusok meghatározó, avagy első vonalába.

Leibniz még csak korai előfutára volt a német szellemi felvilágosodásnak, míg tulajdonképpen kimondhatjuk, hogy Kant életműve zárta a sort. A közöttük húzódó közel egy évszázad lényegileg nem hozott hozzájuk fogható briliáns gondolkodókat, illetve a filozófusok többnyire Leibniz nyomdokain haladva fejtették ki gondolataikat egy-egy, az utókor számára kevésbé ismert - vagy egyszerűen csak kevésbé értékelt - mű keretében. Kiemelhetnénk közülük például Christian Wolff (1679-1754), Ephraim Lessing (1729-1781), Moses Mendelssohn (1729-1786), és Samuel Reimarus (1694-1768) nevét, de kétségtelen, hogy a német felvilágosodás korának legnagyobb alakjaként Kantot tarthatjuk számon, akinek munkássága egyben a felvilágosult szellemiség csúcspontját képezi.

Immanuel Kant (1724-1804)

Kant a poroszországi Königsbergben született, apja szíjgyártómester volt. Buzgón vallásos édesanyjának köszönhetően Kant már gyermekként megismerkedett a pietista eszmékkel, amelyek hatása későbbi vallásbölcseletében helyenként tetten érhető. Igen hosszú kollégiumi nevelés után, 1740-ben kezdte meg egyetemi tanulmányait, előbb a teológiai karon, majd egyre inkább a bölcsészet- és a természettudományok felé orientálódott. Egyetemi évei alatt s utána még közel egy évtizeden át házitanítóként gondoskodott szerény megélhetéséről. Ezek az esztendők sem voltak haszontalanok számára, hiszen a tehetős nemesi és polgári családok légkörében, az alapos filozófiatörténeti ismeretek megszerzésével mintegy párhuzamosan, a társasági viselkedéskultúra alapelemeit is

elsajátította. 1755-ben doktori fokozatot szerzett a königsbergi egyetemen, majd magántanári megbízatást kapott, végül pedig a logika és a metafizika professzora lett. Negyven éven keresztül tartott itt igen érdekfeszítő előadásokat, amelyek bizonyos értelemben a szórakoztató társas érintkezéshez hasonlítottak.

Kant élete nem bővelkedett eseményekben - ellentétben a francia felvilágosodás nagy alakjaiéval -, sőt kimondottan egyhangú, monoton életet élt. Testalkata születésétől fogva törékeny, egészségi állapota változó volt, de olyan szigorú életvitelt folytatott, hogy talán ennek is köszönhetően mintegy nyolcvan esztendőt élt meg. Mindennap öt órakor ébredt, hét és kilenc óra között tartotta előadásait, majd dolgozóasztalánál folytatta a munkát. Elmaradhatatlan volt számára a rendszeres délutáni séta, amelyet akkor sem hagyott ki, ha nagyon mostohára fordult az időjárás. A séta után ismét munka következett, mígnem este tízkor álomra hajtotta fejét. Életének egyik krónikása, Henrich Heine a következőket írta Kant szigorú életviteléről: „Felkelés, kávézás, írás, előadás, evés, séta - minden pontosan megszabott időben történt, és a szomszédok teljes bizonyossággal tudták, hogy fél négy az óra, amikor Immanuel Kant szürke kabátjában, spanyolnáddal a kezében kilépett háza kapuján, és a kis hársfasétány felé haladt, amelyet rá való tekintettel még ma is filozófussétánynak neveznek. Nyolcszor sétált oda és vissza mindennap, az év minden szakában, s ha az ég borús volt, vagy a szürke felhők esőt jeleztek, látható volt szolgája is, amint aggódva lépdel mögötte, hosszú esernyővel a hóna alatt, akár a Gondviselés jelképe."

Kant egészségi állapota utolsó éveiben persze már a szigorú életvitel mellett is megrendült, és 1804. február 12-én csendben, végleg elaludt. Ravatalánál azonban a város csaknem minden polgára megjelent, s olyan temetést rendeztek neki, amelyet legfeljebb fejedelmeknek szoktak. Jól kifejezi ez az iránta tanúsított tiszteletet.

Sokak szerint Kant életművével a nyugati filozófia a csúcspontjára jutott el, s ez bizonyos értelemben véve fordulópontot is jelentett. Még a szerényebb vélemények szerint is Kant első nagy művével, az 1781-ben megjelent *A tiszta ész kritikájával* beteljesedett és magasabb fokra jutott a felvilágosodás európai mozgalma. De vajon miben is áll ez a beteljesedés?

A felvilágosodás kiemelkedő személyiségei a megismerés lehetőségének két típusa közül választhattak, amelyek adva voltak az ókorban és a középkorban egyaránt. Az angol bölcselők az empirizmus (tapasztalat általi megismerés), a franciák a racionalizmus (ész általi megismerés) helyessége mellett érveltek. Kant behatóbb tanulmányozás után egyik lehetőséget sem tudta egyértelműen elfogadni, ami mindaddig szinte egyedülálló koncepció volt a filozófiai gondolkodás történetében. Kant a felvilágosult eszmeiség francia hagyományainak megfelelően körülbelül 1760-ig meggyőződéses racionalista volt, majd fordulat kezdődött gondolkodásában, és egyre inkább az empirista megközelítés irányába haladt. Amikor ebben is csalódott, elhatározta, hogy vizsgálat alá veszi az egész emberi gondolkodási apparátus szerkezetét, s tulajdonképpen az ide vonatkozó megállapításait, gondolatait foglalta össze *A tiszta ész kritikájában,* majd később *A gyakorlati ész kritikájában.* A kérdés tehát: empirizmus vagy racionalizmus?

Kant szerint az a legfontosabb, hogy megtudjuk, milyen ismeretek adottak bennünk, mely ismeretek bizonyosan nem származhatnak a tapasztalatainkból, vagyis tapasztalat előttiek (a prioriak). Ezek az **a priori** ismeretek azért „tiszták” - innen a mű címe -, mert semmilyen tapasztalat nem „szennyezte” még be őket, tehát semmilyen empirikus elem nem keveredik közéjük. A tapasztalat ugyanis Kant szerint semmiképpen sem kölcsönözhet állításainknak szigorú általánosságot, márpedig az a cél, hogy állításaink minél általánosabbak, ugyanakkor feltétlen érvényességűek legyenek.

Az empirikus ismeretet mindig **a posteriori** (utólag, éppen a tapasztalatból) nyeljük, ezért az ebből alkotott ítélet nyilván nem lehet sem általános, sem pedig feltétlen érvényességű, vagy úgy is mondhatnánk, szükségszerű.

Létezik-e azonban olyan tudás, amely a priori van meg bennünk? Kant szerint a válasz igen, noha tény, hogy tudásunk java része azért a tapasztalatból származik. A priori ítéleteket alkothatunk például a matematikában és a geometria tudományában, hiszen mindkettőnek tér- és időmeghatározásokkal van dolga, márpedig Kant véleménye az, hogy a tér és az idő egyaránt a priori van adva számunkra. A természettudományok egyéb ágairól viszont ez aligha

mondható el, s aki metafizikával - mint az érzékin túliról szóló tudománnyal - foglalatoskodik, lényegében az is légüres térben találja magát. A platóni eszme- vagy ideatan Kant számára megfoghatatlan - ennyiben Kant mégis racionalista maradt hiszen meglátása szerint Platón az ideák szárnyán üres térbe merészkedett, ahol már nem talált támaszt magának. Az ideák létezése tehát, amellyel Platón bizonyítani próbálta, hogy innen származik minden tapasztalat előtti tudásunk, Kant számára már nem megragadható, lévén ezt nem lehet bizonyítani.

Így viszont nincs továbbhaladás a gondolatmenetünkben, hiszen az ész önmagában véve kevés, mivel az csak a tapasztalat birtokában tudja kombinálni és továbbfejleszteni meglévő ismereteinket, a tapasztalataink viszont becsaphatnak bennünket, s nem is nevezhetjük ezeket általánosaknak és szükségszerűeknek. Meglévő tudásunk tehát nagyon is ingatag alapokon áll, már csak azért is, mert vannak eszméink, amelyeket az ész nem tud sem bizonyítani, sem pedig cáfolni, de a tapasztalat sem visz hozzájuk közelebb. Ezek közé tartozik legfőképpen az Isten eszméje.

A gyakorlati ész kritikája című művében Kant ezért tovább vizsgálta a problémát, s azt próbálta meg elemezni, hogy milyen kategóriákra „osztható fel" az emberi ész működése („észjárás"), mi jellemzi az emberi akaratszabadságot, az erkölcsi törvényt, valamint a jó és a rossz problematikáját.

A kanti értelmezés szerint, míg az elméleti ész az ismeretekre törekszik, méghozzá fogalmak, alaptételek és eszmék segítségével, addig a gyakorlati ész konkrét meghatározásokra törekszik, gyakorlati alaptételek segítségével. A gyakorlati ész állhat maximákból (szubjektiven érvényes megállapítások) és gyakorlati törvényekből (általánosan érvényes megállapítások, következtetések). A csak szubjektiven érvényes **maximákat** Kant nem bontja tovább, de a gyakorlati törvényeket igen. Ezek ugyanis újabb két kategóriába sorolhatók, nevezetesen a **hipotetikus imperatívuszok** kategóriájába (feltételesen általános érvényű törvény) és a **kategorikus imperatívuszok** kategóriájába (feltétlenül általános érvényű törvény).

Ez utóbbi érthető módon a legmagasabb szintű kategória, s nem véletlenül jelenti ki Kant, hogy az ember részéről az a lehető

legtökéletesebb hozzáállás az élethez, ha az egyén akaratának maximája mindenkor egyúttal az általános törvényhozás alapelveként is szolgálhat. Ez a valóságban azt jelentené, hogy az adott egyén képes olyan erkölcsös életvitelt folytatni, hogy kijelentési, ítéletei - abszolút tökéletesek lévén - alkalmasak lehetnek az általános törvényalkotás számára. Bűnbe süllyedt világunkban ez persze utópia, s például az sem véletlen, hogy Jézus is a gyülekezetre, s nem az egyes egyénekre bízta a bíráskodást.

Kant szerint az általános erkölcsi törvény, vagyis a kategorikus imperatívusz ismerete mindenki számára adott lehet, s ehhez elég, ha csak a lelkiismeretünkre hallgatunk. Az embernek jogában áll ezt követni vagy visszautasítani, hiszen Kant szentnek tartja az akaratszabadságot. Hasonló álláspont ez, mint a humanistáké, akik szerint az ember képes akár önerőből is a jó cselekvésére, pusztán a lelkiismeretre hallgatás által. A Szentlélek jóra vezérlő erejéről, az emberben és az emberért végzett szolgálatáról, az imákról stb. ez a koncepció nem tesz említést.

Ebből következően a „jó” fogalma sem értelmezhető az emberen kívüli isteni eszmeként. Az emberi lelkiismeret által diktált erkölcsi törvény mondja meg számunkra, hogy mi számít jónak és mi rossznak. Láthatjuk tehát, milyen ingoványos területen mozgott e meghatározásával Kant. Ha ugyanis nincs egy rajtunk kívül álló legfőbb jó, akkor igencsak relatív, hogy ki mit tart annak, lévén a lelkiismeret -évezredekkel a bűnbeesés után - már túlontúl eltorzult ahhoz, hogy a Szentlélek együttes munkálkodása nélkül kormányozzon bennünket az élet útvesztőiben. A lelkiismeret hatását sajnos jelentős mértékben képes adott esetben akár semlegesíteni is a mindenki által örökségül kapott, bűnre való hajlam. Kant ezt az érvelést nem fogadta el. Érdemes viszont megfigyelnünk *A gyakorlati ész kritikája* című művéből a következő idézetet, amely mintegy összegzi az eddigieket:

„Kedélyemet két dolog tölti el egyre újabb és fokozódó csodálattal s tisztelettel, minél gyakrabban és kitartóbban gondolok rájuk: a csillagos ég fölöttem és az erkölcsi törvény bennem... A világok számtalan sokaságára vetett első pillantás úgyszólván megsemmisíti fontosságomat, mint állati teremtményét, melynek vissza kell adni az anyagot, amelyből vétetett, újra a bolygónak (a világegyetem egy

puszta pontjának), miután rövid ideig (nem tudni, hogyan) életerővel volt felruházva. A második ellenben végtelenül kitágítja értékemet mint intelligenciáét, személyiségem révén, melyben az erkölcsi törvény felfedi számomra az állatiságtól és magától az egész érzéki világtól független életet...”

Ez az idézet szintén inkább egy meggyőződéses humanista - aki nem feltétlenül ateista, inkább deista - álláspontját tükrözi, de semmiképpen nem egy pietista keresztényét, amilyennek Kant neveltetése indult, még kevésbé a biblikus kereszténységét, amilyennek a reformáció indult, s amelynek Kant, hite révén, XVIII. századi örököse volt.

Vallásbölcseletét harmadik nagy műve tárja elénk: *A vallás a puszta ész határain belül.* Kant e művében fejtette ki legalaposabban a jó és a rossz princípiumáról, azok harcáról, valamint a vallásról és a papságról alkotott véleményét.

A műből kiderül, hogy Kant mégsem oly mértékben helyezkedett ateista vagy akár deista álláspontra, mint azt az eddigiekből feltételezhettük volna. Sőt, roppant biblikus módon értekezett a jó és a rossz princípiumáról, az emberben meglévő rossz gyökeréről, amely tulajdonképpen az édenkertben fogant, valamint a gonosznak az ember fölötti uralom megszerzéséért vívott harcáról. Kant - legalábbis fejtegetései alapján - szemmel láthatólag hitt a jó princípiumának végső győzelmében, és abban, hogy Isten országa egyszer majd létrejön itt a Földön. A vallás és az erkölcs szerepét azonban felcserélte, hiszen véleménye szerint nem a vallásnak, hanem az erkölcsnek kell az első helyen állnia. Következésképpen nem a jó hívő lesz erkölcsös, hanem az erkölcsös emberből válik igazán jó hívő. Az erkölcsös cselekvés nem más, mint Isten gyakorlati igenlése. A morál és a vallás Kant koncepciójában tehát valahol összemosódnak, illetőleg egybeesnek.

Viszont, ha pusztán egyetlen morál létezik, akkor hogyan lehet világunkban olyan sokféle vallás? Kant válasza erre nagyon egyszerű. A különböző történelmi vallások úgy keletkeztek, hogy az emberek egy sor hittételt fűztek hozzá az egyetlen igaz vallásossághoz, s ezek mindegyikét - jogtalanul - úgy adták elő, mint isteni parancsolatokat. A történelmi vallásokból tehát ki kell hámozni egy tiszta - morális - magot, megmérve azt az erkölcsi ész

próbakövén, s így az igazi elválik a hamistól. Vizsgálódásai során Kant olyan felismerésre jutott, miszerint a kereszténység az egyetlen morálisan tökéletes vallás, de az idők során még ez is számos liturgikus és dogmatikus elemmel lett feldúsítva, amelyeknek semmi közük sincs az eredeti krisztusi vallásossághoz. Kant vallásbölcselete tehát egyben nagyon szigorú - ráadásul részben biblikusnak is tekinthető - vallásbírálat, amely érthető módon kiváltotta az egyházi, sőt bizonyos világi felső körök heves reakcióját.

Kant szerint a dogmák és maga az egyház is csak annyit érnek, amennyire képesek elősegíteni az emberiség morális fejlődését. Az igazi egyház azoknak az embereknek a közössége, akiket, ha szétszórtan élnek is, a közös erkölcsi törvény előtti hódolat egyesít. (Vö. a lutheri láthatatlan egyház fogalmával.)

Kant kimondta, hogy egy ilyen közösségért élt és halt meg Krisztus. Az igazi egyház ez az egyház volt, amely szemben állt a farizeusok klerikalizmusával. A középkori egyház lényegében ugyanezt a klerikalizmust valósította meg - írja Kant *A vallás a puszta ész határain belül* című művében: „Krisztus közelebb hozta a földhöz Isten országát, de nem értették meg, s Isten országa helyett a papok birodalmát alakították meg közöttünk.”

Látjuk tehát, hogy Kant mélységesen elítélte a klerikalizmust, de az egyes papokat is, amennyiben hallgatnak, még ha felismernek is valamit a Biblia igazságaiból, és az egyházuk hivatalos álláspontját hangoztatják, hiszen az esetek többségében nincs erkölcsi bátorságuk mást hirdetni, vállalva adott esetben a kiközösítést, illetve elbocsátást is. Kant szerint a jóság helyét a hiedelmek és szertartások foglalták el, amelyek a kereszténységet ezernyi felekezetre (szektára) osztották fel, lehetetlenné téve a keresztény küldetés méltó betöltését.

A lehető legrosszabb jelenség viszont Kant véleménye szerint is az, hogy az állam és az egyház, a trón és az oltár egyesítették erejüket, egy igen félelmetes elnyomó gépezetet hozva így létre. „A romlottság mélypontja pedig az, amikor az egyház eszközzé válik a kormányzat kezében, amikor a papság, amelynek az a hivatása, hogy vallásos hittel, reménnyel és szeretettel vigasztalja és vezesse a meggyötört emberiséget, a teológiai obskurantizmus és a politikai elnyomás eszközévé válik.”

Talán ebből is jól érzékelhető, hogy Kant meggyőződéses pacifista volt, mindennél többre értékelte a békét és az emberek közötti szeretet megannyi gyakorlati megnyilvánulását. Erősen hitte, hogy az állandó hadseregek idővel végképp meg fognak szűnni, hiszen a morális emberi gondolkodás ép ésszel képes lesz belátni, hogy a hadakozásnak nincs semmi értelme. Kant nagyon komolyan elítélte azt a tendenciát, hogy egy állam minden különösebb ok nélkül, önző módon és erőszakosan beleavatkozhat egy másik állam alkotmányába és kormányzásába. Az embernek egyenesen kötelessége - hangoztatta -, hogy szeresse a másikat, s az igaz szeretet nem lehet forrása semmilyen háborúskodásnak, sem az egyes személyek, sem pedig az egyes államok között. A szeretet és a köznapi erények közzé sorolta a nyíltszívűséget, a beszélgetésre való készséget, az udvariasságot, a vendégszeretetet, a jótékonyságot, a hálát és a részvétet. Ezek ellentétei az embergyűlölet, az irigység, a hálátlanság, a káröröm, az önhittség és a rágalom. Embernek lenni önmagában véve is méltóság, így nagyon méltatlan, ha valaki a másik embert pusztán eszköznek használja fel kicsinyes céljai eléréséhez. Kötelességeink teljesítése közben szükséges, hogy vidám kedélyállapot jellemezzen bennünket, hiszen amit nem kedvvel teszünk, hanem puszta robotból, annak nincs belső értéke és nemszeretem ügy lesz, amelytől lehetőleg messzire menekül az ember. Ezért nincs semmi értelme a szerzetesi aszkézisnek sem, hiszen a vezeklés önmagában véve nem helyettesíti a bűn morális megbánását.

Kant teljes mértékben meg volt győződve arról - miként számos felvilágosult elődje -, hogy vizsgálódásaival szolgálatot tesz a vallásnak, s ez bizonyos értelemben véve igaz is, de nem minden tekintetben. A német bölcselő nem hitt például a bibliai csodák tényszerűségében, lévén azok nem bizonyíthatóak, de az imádság erejében sem, ha annak célja valamilyen jól ismert természeti törvény felfüggesztésére irányulna. A támadások azonban elsősorban mégsem ezen antibiblikus gondolatok miatt érték őt, hanem az előbbiekben ismertetett kemény vallás-, illetve egyházkritikája következtében. Ezek a támadások azonban nem fizikálisak voltak, hanem sokkal inkább levelezés útján történő feddések, fenyegetések. Nagy Frigyes porosz király idején Kant még teljes alkotói szabadságot élvezett, de az uralkodó halála után trónra lépő II. Frigyes már keményebb hangot ütött meg. Levélben

fenyegette meg a hajlott korú bölcselőt, hogy ha nem vonja is vissza tételeit, legalább ne jelentessen meg hasonló szellemű vallásbölcseleti írásokat, mint *A vallás a puszta ész határam belül* című munka. Kant - érezvén közeli halálát - ezt megígérte, de tanait igazából nem vonta vissza élete hátralévő részében sem. Halála után nem sokkal, a XIX. század elején, egy új szellemi mozgalom kezdte bontogatni szárnyait, amely természetszerűleg keletkezett mintegy a XVIII. század felvilágosodásának és a francia forradalom jócskán eltúlzott racionalizmusának ellenhatásaként. A XIX. század első felét nem véletlenül nevezzük a romantika és az idealizmus korának.

III.4. A romantika és az idealizmus korának filozófiája (a XIX. sz. első fele)

Kant halálával tulajdonképpen beléptünk az úgynevezett hosszú XIX. századba. Semmilyen szempontból sem könnyű kielemezni ezt a századot, hiszen az olvasó-kutató minden eddiginél hatalmasabb mennyiségű forrással találja szembe magát. Filozófiatörténeti vonatkozásban természetesen ugyanez a helyzet: a korábbi századokhoz képest jóval több filozófus lépett színre, publikációik száma messze meghaladja a XVI-XVII., de a XVIII. század bölcselőinek kiadványait is.

A XIX. század eszmetörténetét mindazonáltal mégis meg tudjuk ragadni három nagy vonulatban. A század első évtizedében - mintegy a felvilágosodás és a francia forradalom túlzott radikalizmusának ellenhatásaként - a romantika és az idealizmus szelleme hatotta át Európa civilizáltabb részét. A század dereka felé haladva az emberek zöme már ebből az ideológiából is kiábrándult, és a technika, valamint a tudomány fejlődésétől remélt valamilyen csodát. A pozitivizmus, illetve az ennek nyomán kibontakozó materialista eszmeiség időszaka volt ez, amelynek terjedésében nem kis szerepet játszottak az Európa-szerte egymás után fellobbanó forradalmak - lévén az emberek nem hittek már a problémák békés úton történő megoldásának lehetőségében -, valamint eszmei síkon a darwini evolúció-elmélet.

A század utolsó harmadában sokan már a forradalmakból és a szakadatlan technikai fejlődés által megvalósítható jobb jövő lehetőségéből is kiábrándultak, s megkérdőjelezték azt, hogy a hagyományos értékeknek, a moralitásnak, a keresztény

vallásosságnak van-e egyáltalán még valami szerepük a modern kor felé haladó emberiség életében. Az eredmény döbbenetesen lesújtó volt.

Haladjunk azonban időrendben, és kezdjük el vizsgálni a század első évtizedeinek filozófiatörténetét.

A felvilágosodás radikalizmusának ellenhatásaként kibontakozó romantikus mozgalom képviselői a régmúltba fordultak vissza. Azt az idillikus állapotot keresték, amikor az emberiség még természetes körülmények között élhetett, s ezt a békés, szinte paradicsomi állapotot nem zavarta meg semmi. Hitték, hogy az ember a természet lágy ölén érezheti magát igazán boldognak és felszabadultnak, s ezt a felvázolt - noha nyilván csak képzeletbeli - békeállapotot nem egy korabeli festő meg is örökítette az utókor számára. S valóban, a romantika kezdetben inkább a költők, a művészek és a „zsenik" ügye volt, mintsem a filozófusoké. A művészek voltak igazából képesek arra, hogy műveiken keresztül megjelenítsék a szépet, amelyet olyan jó volt az embereknek elképzelniük, látniuk, hallaniuk. A romantikusok kivételesen nagy szerepet szántak a művészetnek és a szépnek az emberiség morális nevelésében. A humanistákhoz hasonlóan ugyanis a romantikusok erősen hittek az emberek jóra nevelhetőségében. A művészek és alkotók korai képviselői közül lényegében már ehhez az irányzathoz sorolható például **Friedrich Schiller** (1759-1805), valamint **Johann Wolfgang Goethe** (1749-1832).

Azokat a bölcselőket, akik szintén ezt az ideológiát képviselték, s írásaikkal időben szinte párhuzamosan maguk is csatlakoztak az írókhoz, költőkhöz, festőkhöz és zeneszerzőkhöz, az utókor az „érzelem és hit" filozófusainak nevezi. A felvilágosodás racionalizmusa ellen meginduló mozgalom korai vezéralakjaként tarthatjuk számon **Georg Hammant** (1730-1788). **Ő** már akkor ellenezte a felvilágosult szellemiség ismert módon való terjedését, amikor az éppen a csúcspontján volt. Hamman keményen kritizálta Kantot, de a francia felvilágosult gondolkodókat legalább annyira. A romantika filozófusa volt még többek között **Friedrich Jacobi** (1743-1819) és **Johann Gottfried Herder** (1744-1803), is akik csaknem olyan vehemensen bírálták a felvilágosult gondolkodók téziseit, mint Hamman.

Herder ugyan nem volt oly briliáns kritikai és rendszerező elme, mint Kant, de a történelemben megnyilatkozó individualitást képes volt markánsan megragadni. A Földet pusztán egyetlen csillagnak tételezte a hatalmas világegyetemben, s állítása szerint az itt zajló történelem természeti folyamatként értelmezhető. Herder a felvilágosult gondolkodókkal szemben nem beszélt fejlődésről, mint ahogyan arról sem, hogy az egyik kor a másikból értelemszerűen következne. Szerinte ugyanis mindegyik korszak közvetlenül Istenből, a dolgok örök és végtelen gyökeréből ered, és minden egyformán közel van Istenhez.

A jelentős, bár talán kevésbé ismert romantikus bölcselők közé kell sorolnunk még **Friedrich** Schlegelt (1772-1829), **Joseph von Görrest** (1776-1847) és **Franz von Baadert** (1765-1841) is, akik már a késői romantika gondolkodói voltak, és tanaik felbecsülhetetlen hatást gyakoroltak más, náluk nevesebb filozófusok munkásságára. Vallásbölcseleti szempontból nézve ők csaknem egészen a középkor skolasztikus eszmeiségéhez fordultak vissza. Annyi különbség azonban mégis volt köztük és a középkori skolasztikusok között, hogy a romantikusok nem akarták a szaktudományokat újból a teológia szolgálóleányaivá tenni. Ugyanakkor az is biblikus gondolat volt a részükről, hogy szerintük az emberiség problémáira egyedüli megoldást az Istenbe vetett hit, az embertárs iránt tanúsított bizalom és az emberi szolidaritás hozhat, hiszen ez lenne az ideális emberi közösség alapja. A romantikusok azonban ezt a szolidárisan működő vallásos közösséget egyszersmind középkori mintára, a katolikus egyház szervezeti keretein belül képzelték el, a protestantizmus, vagy azon belül a pietista szellemiség nem érintette meg őket.

A romantika időszakában, a romantikus szellemiséggel időben mintegy párhuzamosan bontakozott ki az **idealizmus** eszmerendszere, amely részben a romantika talajából növekedett ki - amennyiben a romantikus gondolkodók némelyike hatással volt az idealizmus néhány képviselőjére -, másrészt viszont ahhoz viszonyítva jelentős eltéréseket is felmutat.

Az újkori idealista eszmeiség szülőhazája, mint ahogyan a romantikáé is, Németország volt.

A német idealizmus első nagy vezéralakjaként a Rammenauban

született **Johann Gottlieb** Fichtét (1762-1814) nevezhetjük meg, akit *Az isteni világkormányzásba vetett hitünk alapjelről* című írása miatt ateizmussal vádoltak, s nem is teljesen alaptalanul. Fichte számára az idealizmus bizonyult az egyetlen következetes rendszernek, amelyben természetesen - ellentétben a materializmussal - Istennek is megvolt a maga helye, illetve szerepe, de ez a hely és szerep nagyon távol áll a Bibliában leírtaktól. Az ember számára az *én* a legfontosabb, hiszen ez tételezi a saját létét. A gondolkodó szubjektum a filozófia kiindulópontja, kezdetben pedig a tett indította el az események láncolatát. Ennyiben áll tehát Isten szerepe, aki Fichte szerint lényegileg nem is egy személyes teremtő Isten, hanem sokkal inkább „amaz eleven és hatékony morális rend". Vagyis Isten egyenlő azzal az erkölcsiséggel, amelyet az ember saját magának teremt meg. Az embernek ezen a Földön kell valahogyan boldogulnia, hiszen az itt tapasztalható boldogságon kívül nincs semmilyen különleges, túlvilági üdvösség. Az erkölcsöt az ember azért szabja magának - és magához! -, hogy ennek nyomán nagyobb mértékű boldogságban teljen el a földi élete.

Ennél visszafogottabb gondolatokat fogalmazott meg a másik nagy német idealista gondolkodó, **Friedrich Wilhelm Joseph Schelling** (1775-1854).

Schelling, aki egy sváb papcsalád gyermekeként született Leonbergben, eredetileg Kant és Spinoza, valamint Fichte filozófiájából indult ki, tehát nála is fel lehet fedezni a Spinozánál már alaposan tárgyalt, de Fichténél szintén látható panteisztikus elemeket. Nem volt már fiatalember, amikor úgy döntött, hogy végleg szakít Fichte idealizmusával, és éppen ez idő tájt került a romantikus Baader hatása alá. Ettől kezdve az 52 esztendős Schelling számára a művészetek jelentették a tökéletes feloldódás élményét, s kijelentette, hogy a megismerés szférájában, ahol sokszor tehetetlen a filozófia, ott a művészet gyönyöre igaz megismerésre vezetheti az embert. A természet önmagában véve is igazi csoda.

Ennél továbbmenve azonban Schelling azt is megfogalmazta, hogy nem a természet a szellem terméke, hanem éppen fordítva, a szellem a természet terméke. Innen pedig már csak egy lépés

választotta el attól, amit végül is kimondott: „A természet eredetileg szellem, a reális és az ideális a legmélyebben azonos egymással.” A panteizmus tehát a schellingi filozófiának éppúgy sajátossága maradt, mint ahogyan azt Fichténél is megfigyelhettük, legfeljebb a kétféle megközelítésben lelhető fel némi különbség.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) a korszak minden bizonnyal legnagyobb hatású filozófusa volt, akinek életművét Kantéval emlegeti egy szinten az utókor. S valóban, Kant halála után hosszú ideig nem működött német földön hatásában és elismertségében olyan talentumú bölcselő, mint a stuttgarti születésű Hegel, aki egyaránt foglalkozott a művészet- és jogfilozófia, a vallásfilozófia, valamint a történelemfilozófia számtalan kérdésével. Hegel kimondhatatlan lelkesedéssel viseltetett a történelem tanulmányozása iránt, s leginkább a görög történelem vonzotta, hiszen a tudományok és művészetek őshazájaként tisztelte az ókori Hellaszt.

Első jelentős művét, *A szellem fenomenológiáját* 1806-ban, vagyis a jénai csata évében jelentette meg. Tudjuk, hogy Jénánál a porosz hadsereg megrendítő vereséget szenvedett a franciáktól - Hegelnek is menekülnie kellett innen -, de egy életre szóló hatást gyakorolt rá Napóleon személye, akit láthatott is a nevezetes csata előtt. Hegelre olyan nagy benyomást gyakorolt a világ uraként fellépő császár karizmája, mint amilyen hatást később Nietzschénél is megfigyelhetünk. „Tényleg csodálatos érzés látni egy individuumot, amint itt, egyetlen pontra összpontosult alakban, lovon ülve átfogja a világot és uralkodik rajta” - írta le később élményét.

Maga ez a vaskos mű, *A szellem fenomenológiája* a filozófiatörténet talán legnehezebben érthető írásművei közé tartozik, s mi is csak arra vállalkozhatunk, hogy csupán néhány sorban kiemeljük lényegét. A műben elénk tárulkozik a hegeli dialektika fogalma. A dialektika elméletének első megfogalmazói a görögök voltak, emlékezzünk csak vissza Hérakleitosz ide vonatkozó gondolatmenetére.

Hegel szerint a fejlődéshez valóban elengedhetetlen a szüntelen változás, hiszen reakciók és ellenreakciók viszik előre a folyamatokat. A fejlődés háromfokozatú sémája eszerint a következő. Az embernek minden esetben ki kell indulnia

valahonnan, ha gondolatilag valahová el akar jutni. Fel kell tehát tenni egy alapvető tételezést, vagyis tézist. Ezt követően meg kell keresnünk az adott tézis pontos ellentétét, az **antitézist,** s e kettő szembeállításával kell kialakítanunk a vélhetőleg helyes megoldást, tehát a **szintézist.** Ez a gondolatsor Hegel szerint a magánélet szférájában ugyanúgy alkalmazható, mint a tudományos életben. Az ember mindennapi élete során maga is tapasztalhatja, hogy egy adott probléma megoldása esetén elég gyakran esik egyik végletből a másikba, tehát a tézisből az antitézisbe, hogy azután végső ítélete rátaláljon az „arany középútra". Ilyen módon halad tehát előre a gondolkodásunk, mintegy dialektikus módon.

Hegel szerint viszont maga a történelem ugyanilyen elven halad előre, mivel a történelemben gyakori jelenség, hogy egy-egy mozgalom előbb gyorsan emelkedik, hogy aztán éppen a fölemelkedés és kezdetben talán helyes elvek túlfeszítése következtében átcsapjon saját ellentétébe, s végül a dolgok új stádiumában úgy egyenlítődik ki az ellentét, hogy a két végletből valami megőrződik, s mégsem lesz az új ugyanaz, mint az előző.

Hegel lényegileg abszolút idealista volt, aki mélységesen hitt egy mindent irányító világszellem létezésében, de emellett a teremtő egyéni szellemnek is jelentős szerepet tulajdonított. Véleménye szerint az egész világfolyamat tulajdonképpen nem más, mint a nevezett szellem önkibontakozása, és a filozófia - mint legmagasabb rendű tudomány - feladata éppen abban áll, hogy ezt az önkibontakozást vizsgálat tárgyává tegye.

Ezzel a kérdéskörrel részletesebben már a második nagy főművében, *A szellem filozófiája* című alkotásában foglalkozik. Korábbi írásaiból az is kiderül, hogy szerzőjük nem egyértelműen panteista, ellentétben sok elődjével és kortársával.

„Isten kétféleképpen nyilatkozik meg, mint természet és mint szellem: Istennek mind a két alakítása Isten temploma, melyet betölt és amelyben jelen van" - olvashatjuk az *Enciklopédiái*ában, de sehol sem találhatunk utalást arra, hogy a természet maga lenne az Isten.

Hegel koncepciójában a szellem felette áll a természetnek, tehát nem azonos azzal, viszont maga is három részre tagolható. Eszerint

létezik az ún. „szubjektív szellem”, amely az egyén, az individuum életében közvetlenül nyilvánul meg. Az „objektív szellem” kategóriája már túllép az előzőn, és olyan szférát jelöl, mint a család, a társadalom, vagy éppen az állam világa, hiszen ezekben egy magasabb - objektív - rendbe lép az egyénben megtestesült szubjektív szellem. Ezzel amaz egyén fölötti törvények hatáskörébe kerül, amelyeknek összessége az etika. Az „abszolút szellem” felette áll az előző kettőnek, és itt már a szubjektum és az objektum tökéletes harmóniába olvadnak egymással. Az „abszolút szellem” birodalma ismét csak három részre tagolható: a művészetre, a vallásra és a filozófiára.

A művészetekben már a maga tisztaságában lép elő az abszolút eszme, de még inkább így van ez a vallásban. A filozófia pedig a harmadik és legmagasabb forma, amelyben az abszolút szellem létezik, és a filozófia az egyetlen terület, ahol a szellem valóban teljességgel magához jut. A fejtegetésből talán kiderül, hogy Hegel nem hitt abban, hogy az ember valamit is képes megérteni önmagában, elszigetelten, a valóság egészhez való viszonyának megragadása nélkül. Ehelyett abban gondolkodott, hogy csak akkor és kizárólag akkor ismerünk meg igazán valamely dolgot, ha azt valamennyi viszonylatában megismerjük.

A történelem tárgyalásának Hegel kiemelkedő szerepet tulajdonított, de magát az emberi történelmet alárendelte a művészetnek, a vallásnak és a filozófiának, s maximum az „objektív szellem” megnyilvánulásának birodalmába sorolta. A történelem talán legnagyobb történetfilozófusa valóban kivételes történeti érzékkel rendelkezett, hihetetlen éleslátás jellemezte a lényeges és a rejtett összefüggések felderítésében. Dialektikus szemléletmódját - úgy tűnik - leginkább ezen a területen, vagyis a történelemtudományokban tudta kamatoztatni, és módszerének ma is nagyon sok követője van. Sőt kimondhatjuk, hogy a modern kori történetírás javarészt a hegeli dialektikus történelemszemlélet nyomvonalán halad, vagyis azt tételezi, hogy az egymást szüntelenül váltó ellentétek viszik előre a történelmi folyamatokat. Az más kérdés, hogy Hegel mára már elfogadhatatlan téziseket is belevitt koncepciójába.

Történelemfilozófiájának alapgondolata - amelyet az *Előadások a*

világtörténet filozófiájáról című, igen jelentős írásművéből ismerhetünk meg - abban áll, hogy szerinte „az ész uralkodik a világon, tehát a világtörténetben is ésszerűen mennek végbe a dolgok". A világtörténet így lényegében nagyon leegyszerűsítve nem más, mint „az ész képe és tette".

Hegel nem hitt abban, hogy az egyén léte önmagában véve is értékes illetve értelmes lehet, pusztán annyiban, amennyiben az egyén önként alárendeli magát a személyek fölötti történelmi hatalmaknak, így főleg az államnak. (Csak zárójelben jegyezzük meg, hogy a Biblia aligha tartalmaz ilyen jellegű gondolatot.)

Hegel szerint az egyénnek nincs szabad akarata, hiszen sohasem az individuum cselekszik, hanem kizárólag a világszellem, amely az egyéneket a saját eszközének tekinti. A nagy történelmi személyiségek soha nem a saját képességeik által lettek naggyá, hanem kizárólag a világszellem segítségével, aki esetenként arra méltatlan, gyarló személyekre bízta céljai kivitelezését. Ezek a személyek pedig akaratuk ellenére is végre kell hogy hajtsák a világszellem által rájuk kiszabott feladatot. A szabadság nem is lenne jó a történelem alakulása szempontjából, hiszen akkor nem lenne konfrontáció, ennek hiányában pedig megszűnne a fejlődés. (Ezt a nézetet a baloldali hegeliánusok később a végtelenségig eltúlozták.) Itt a legszembetűnőbb, hogy a hegeli modell nem csak a bibliai normától tér el teljesen, de még Kant vagy a romantikusok koncepciójától is. Kant szintén több olyan dolgot tanított, amelyek eltérnek a Biblia álláspontjától, de nagyra értékelte az erkölcsi személyiség autonómiáját. Hegel szigorú determinizmusa ezt az autonómiát, a szabad akarat érvényesülésének lehetőségét nem ismerte el, amint a romantikusok személyes Istenét sem.

Nem mondhatjuk, hogy Hegel megrögzött ateista lett volna, hiszen hitt Istenben mint a világot átfogó és azt kénye-kedve szerint irányító világszellemben. A filozófiatörténészek úgy szoktak fogalmazni, hogy Hegel ateizmus utáni filozófiája a felvilágosodás ateizmusát akarta meghaladni, és istenhit tekintetében egyfajta köztes álláspontra helyezkedett. Nem volt kimondottan istentagadó, de éppúgy nem volt hagyományos értelemben vett hívő sem. Nem hirdetett „keresztény ateizmust", hanem sokkal inkább az embernek az Istentől való elhagyatottságát, az ateizmus keresztény

megszüntetését, sőt egyfajta speciális - ateizmus utáni - istenhitet. Istent viszont pusztán a természet felett álló szellemnek tartotta, akiről nagyon keveset tudhatunk meg, de annyit igen, hogy a hegeli szentháromságtan nagyon merev és zavaros. Amennyiben ugyanis Isten egy mindent átható világszellem, úgy milyen szerepe van az Atyának, és milyen a Fiúnak, kinek egyedülállóságát Hegel kifejezetten tagadta.

A vallás sem egyéb, mint az ember felfogása Istenről, az a szféra, amelyben egy nép definiálja azt, amit igaznak tart. Annyi vallás lehetséges a Földön, ahány különböző népcsoport, illetve kultúra létezett a történelemben, illetve létezik egyidejűleg, hiszen a vallásosság mikéntje igazodik az adott nép fejlettségi szintjéhez. A vallások közötti ellentétet kizárólag az abszolút tudás szüntetheti meg, de meglepő módon Hegel felvette emellé a szeretet kiemelkedő közvetítő szerepét. Az igazi megismerés Hegel szerint lehetetlen a szeretet mindent átható ereje nélkül. A szeretet képes egyesíteni uralkodás nélkül is, úgy fogadja el a másikat, amint az van. A szeretet jegyében teljes a béke, a kiengesztelődés, „megremeg az önzés" és megszűnik a félelem -vallotta a német bölcselő.

Érdemes elgondolkodnunk azon, hogy ha a szeretet uralkodás nélkül képes a fent nevezett csodálatos dolgokra, akkor vajon Hegel világszellemétől - lévén mindenki felett önkényúr módjára uralkodik -távol áll ez az érzés? Ez a világszellem már csak ezért sem lehet azonos a Biblia Istenével. Másrészt, ha a szeretet békét hoz, és ez jó az emberiség számára, akkor megáll a fejlődés és szétesik a történelem. Ezen a ponton úgy tűnik, mintha Hegel önellentmondásba keveredne.

Hegel halála után a dialektika tanítása lényegében napjainkig fennmaradt, de az ún. hegeli iskola alapvető kérdések tekintetében nem maradt egységes, és hamarosan jobboldalra - romantikus gondolkodású konzervatív hegeliánusok -, illetve baloldalra bomlott. Mivel hatásában főként ez utóbbi nyomta rá bélyegét a történelemre - lásd a marxi dialektikát -, így a következőkben majd itt folytatjuk tovább a gondolatmenetet.

III.5. A pozitivizmus és az újkori materializmus kibontakozása

Az materializmus újkori megjelenése természetesen nem Hegel munkásságának következménye volt. Láthattuk, hogy az ateizmus, illetve a materializmus eszmerendszere a francia forradalmat megelőzően már akkor kialakulóban volt Európa bizonyos régióiban, amikor Hegel még meg sem született. A hegeli dialektika a XIX. század közepétől játszott igazán kulcsszerepet, hiszen ekkor léptek fel az első olyan gondolkodók, akik már az ún. tudományos szocializmus úttörőinek vallották magukat, szemben az őket megelőző utópikus szocialistákkal.

A felvilágosodás gondolkodói abban a hitben éltek, hogy az általuk előkészített és szorgalmazott polgári forradalom eredményeként egy igazságos társadalom jön majd létre, amelyben megvalósulnak a francia forradalom jelszavai, és az emberek között valóban „szabadság, egyenlőség, testvériség" uralkodik majd. A XIX. század első felében a kialakult viszonyok egyre több, a társadalmi kérdések, problémák iránt érzékeny embert döbbentettek rá, hogy a forradalmak nem szüntették meg az egyenlőtlenségeket, legfeljebb a természetüket változtatták meg, s hogy a szabadság nem mindenki számára jelenti ugyanazokat a lehetőségeket. Ennek a felismerésnek köszönhetően születtek meg az első szocialista művek, amelyek a valóban igazságos társadalom, az igazi egyenlőség megvalósítását tűzték ki maguk elé. Maga a szocializmus mint politikai filozófia azonban csak a XIX. század második felére fejlődött ki, s a XX. században lett világszerte ismert.

A szocialista eszmeiség kezdetei, avagy szellemi előzményei viszont legfeljebb a francia forradalmat követő néhány évtized intervallumába datálhatok, noha nyilván itt sem lehet éles határvonalat meghúzni.

Az ipari forradalom következtében a bérmunkásrétegek számának növekedése és elnyomorodásuk fokozódása először Angliában jelentkezett, ugyanakkor itt alakultak ki leghamarabb azok a szerveződések, amelyek a helyzet javítására törekedtek (trade-unionok - szakszervezetek). A szocialista ideológia első megfogalmazói azonban érdekes módon mégis a felvilágosodás örökösei, a francia gondolkodók voltak. Közülük került ki a az ún. **utópikus szocialisták** többsége, akiknek az új társadalomra vonatkozó elképzelései a felvilágosodás szellemiségétől örökölt

ésszerűségi elveken alapultak.

Közéjük tartozott mindenekelőtt **Claude Henri de Saint-Simon** (1760-1825), aki filozófiai és tudományos ismeretei birtokában arra a meggyőződésre jutott, hogy a különféle társadalmi kérdések a tudás alkalmazásával megoldhatóak. Kiemelkedően fontosnak tartotta ehhez a társadalom átszervezését. Platónhoz hasonlóan nála is egy bizonyos vezetőréteg kormányozná az államot, de nem a filozófusok, hanem korának nagyjai, az iparosok. Saint-Simon ide sorolta a tudósokat, mérnököket, gyáriparosokat, vállalkozókat stb. Az új típusú államban az ipar magas termelékenységi mutatókat képes felsorakoztatni, a tudomány és az ipar pedig mintegy egymással karöltve megteremtik a földi paradicsomot, amelyben minden alapvető emberi szükséglet betölthető. Utolsó műve, *Az új kereszténység jól* kifejezi morális érvelésének lényegét: új vallást kell alapítani, amelyet nem a teológusok, hanem a társadalom leginkább hozzáértő gondolkodói fognak irányítani, tehát az iparosok.

Charles Fourier (1772-1837), a másik legismertebb utópikus szocialista filozófus szintén francia volt. Fourier nézetei - Saint-Simonhoz hasonlóan - a felvilágosodás szellemiségében gyökereztek. Egy nagyon érdekesen működő, utópisztikus társadalmat vázolt fel követendő mintaként, amelyben mindenki kizárólag azzal foglalkozna, amihez ért, illetve amit kifejezetten szeret csinálni. Híres „falansztere”, az emberiségnek szentelt „társas palota” lakói tehát olyan társadalmi szervezetet alkotnak, amelyben mindenki hajlamai szabadon kifejlődhetnek, s egyben ki is elégülhetnek. Ez az eszményi társadalom tökéletesen önfenntartó, és olyan harmonikusan működik, hogy formális politikai szervezetre nincs is szüksége. A javak elosztása ebben az idealizált társadalomban olyan igazságosan történne, hogy nem lennének sem gazdagok, sem pedig szegények. Fourier hitt abban, hogy terveinek megvalósításához - amelynek fő eleme volt, hogy a falanszterek előbb-utóbb az egész világra kiterjedő szövetséget fognak létrehozni - néhány gazdag mecénást is meg tud nyerni, de ez az idő soha nem jött el.

Az angol **Robert** Owen (1771-1858) viszont dúsgazdag gyáriparos volt, aki elméletét a saját erejéből próbálta átültetni a gyakorlatba. Owen a textilgyárak igazgatása során szerzett tapasztalatai alapján

kezdett el foglalkozni kora nagy társadalmi problémáival - az ilyesmi akkoriban igen rendhagyónak számított. Miután Angliában nem járt nagy sikerrel, az Egyesült Államokban hozta létre kommunisztikus közösségét New Harmony néven, mivel erősen meg volt győződve arról, hogy az emberek jellemét az a környezet alakítja legjobban, ahol élnek és dolgoznak. Owen végül odáig jutott, hogy elvetette a magántulajdont mint az egyenlőtlenség legfőbb okát, de szembefordult kora bevett vallási érzületével és gyakorlatával is, valamint támadta az olyan, általa formálisnak nevezett társadalmi szerveződéseket, mint például a házasság. Nem csoda hát, ha Angliából már igen korán távoznia kellett. Mindezeken túlmenően elvetette a pénz szerepét, s úgy gondolta, hogy a fizetőeszközöket egyszer majd a javak egyenlő alapú, azonnali elosztása fogja felváltani.

A francia **Pierre-Joseph Proudhon** (1809-1865) tulajdonképpen már az anarchisták előfutára volt, hiszen mindazokat az elméleti alapokat ő is vallotta, amelyeket a fenti gondolkodók, de már odáig ment, hogy magának az államnak a létjogosultságát tagadta. Proudhon szerint a szabadon egyezkedő emberen alapuló közösségi társadalomban nincs sem piac, sem kiszolgáltatottság az államhatalomnak, hiszen ezt az államot nem kell kormányozni, és minden spontán működik benne, mint egyfajta ősközösségben.

Fontos megjegyeznünk, hogy az eddigiekben megemlített utópikus szocialisták elméleteik megvalósulását még nem forradalom útján vélték kivitelezhetőnek, hanem egy széles körű, össztársadalmi belátás eredményeként. Az őket követő „tudományos szocialisták" ideológiája viszont egyértelműen forradalmi ideológia volt, amelynek lényege abban állt, hogy az elnyomott osztályok kizárólag forradalmi úton tudják kivívni uralmukat. Ők nem beszéltek tehát - legfeljebb elviekben - az egyenlőségről, hiszen a munkásosztály uralmát kívánták megvalósítani, mint ahogyan azt sem kívánták, hogy megszűnjön az államiság, illetve a politikai vezetés. Marx és Engels e tényből kiindulva nevezték a saját eszmerendszerüket „tudományosnak", amely elnevezéssel elgondolásaik megalapozottabb voltát kívánták aláhúzni, szemben az általuk utópikusnak vagy kispolgárinak tartott ideológiákkal.

Érdekes megfigyelnünk azt is, hogy a **„tudományos szocializmus"**

elméletének ihletői elsősorban nem az utópikus elméletek voltak, hanem főként az a XIX. század első felében hódító útjára induló eszmeáramlat, amelyet pozitivizmusnak nevezünk.

A pozitivizmus

A pozitivizmus eszmerendszerének felbukkanása a gondolkodásban alapvető fordulatot jelentett a hegeli idealizmus világához képest. A pozitivizmus ugyanis egyértelműen kétségbe vonta bárminemű metafizikai spekuláció létjogosultságát. Az új irányzat alapelve az, hogy mindig az adottból, a tényszerűből kell kiindulnunk, és haszontalannak kell tekintenünk minden olyan okfejtést, illetve kérdésfeltevést, amely ezen túl akarna lépni. Csak az van, amit konkrétan látunk, tapasztalunk, vagyis a pozitivizmus kizárólag a jelenségek világára korlátozza a filozófiát és a szaktudományokat. (Lásd ezzel kapcsolatban a kései skolasztika művelőinek, valamint a felvilágosodás racionalista gondolkodóinak hasonló állásfoglalását.)

A pozitivizmus eszmerendszerének ősatyja a francia **Auguste Comte** (1798-1857), aki az életben mindössze három dolgot nevezett „pozitívnak”: a valóságosat, a hasznosat és a bizonyosat. Továbbá ezzel összefüggésben kijelentette, hogy ami konkrétan nem bizonyítható, illetve a társadalom fejlődése szempontjából nem nevezhető hasznosnak, azzal nem kíván foglalkozni. Comte erősen hitt abban, hogy a tudomány fejlődése révén az emberiség egyszer eljut egy boldog, békés, úgynevezett pozitív szakaszba, lévén az ő korában - véleménye szerint - még legfeljebb egy köztes, avagy átmeneti szakaszról lehetett csupán beszélni.

Az emberiség fejlődésének szakaszait Comte az ún. „három stádium törvénye” elmélet kidolgozásánál említette meg. Az első stádiumot a teológiai, más néven fiktív szakasszal azonosítja, amikor az emberiség még abban hitt, hogy a megismerés Isten által lehetséges. Ez a stádium további három fejlődési szakaszt tételez, az animizmus, a politeizmus és a monoteizmus időszakát.

A második - metafizikai - állapot lényegében egy módozata az elsőnek, amikor is a természetfeletti erők, istenségek helyére absztrakt erők, fogalmak kerülnek. Az emberiség ekkor már - lásd humanizmus és felvilágosodás kora - nem annyira Istennel, hanem sokkal inkább a filozófiával, vagyis a problémáknak az emberi

spekuláció általi megoldhatóságával foglalkozott.

A harmadik stádiumban az ember már lemond arról, hogy a világmindenség eredetét vagy végokát, a dolgoknak a jelenségek mögötti igazi lényegét kutassa. Ehelyett arra törekszik, hogy megfigyelés útján, a saját eszét használva, az adott tényekben felismerje a hasonlóság és egymásutániság törvényét. Így pedig végül minden tudomány eljut a pozitív tudás érett szakaszába. Ebben a szakaszban lesz - Comte szerint - igazán nagy szerepe a (pozitív) filozófiának, hiszen az lesz a feladata, hogy az egyes speciális területeken elért új felfedezéseket beépítse egy általános elméletbe. Tudásunk ilyen összefoglalásából pedig újabb ösztönzést nyerhetnek az egyes tudományok is, tehát a körfolyamat nem áll meg, a fejlődéssel egyre magasabb szinteket érhetünk el. A pozitív filozófia ráadásul arra is képes lesz, hogy megszüntesse a különböző vélemények szellemi anarchiáját, és biztos alapot nyújtson a társadalom ésszerű, forradalmi megrázkódtatások nélküli átalakításához. Csak érdekességképpen említjük meg, hogy Comte éppúgy a matematikát tartotta a tudományok alapjának, mint Descartes és Newton.

A társadalmat a tudomány fejlődése fogja megváltoztatni az új filozófia közvetítésének segítségével, de Comte szerint ez még önmagában kevés. Nem elég ugyanis egy államot szolgálnunk, hanem szolgálni kell az egész emberiséget, a „nagy Lényt”, s ez a szolgálat nem tűri meg maga mellett az egoista gondolkodást. Az altruizmus fogalmát -mint az egoizmus ellentétét - Comte vezette be a filozófia történetébe.

Comte pozitív filozófiájának nagyobb visszhangja volt Angliában, mint saját hazájában, ugyanis a szigetország több tekintetben is előrébb tartott a fejlődésben.

Jeremy Bentham (1748-1832) kísérletet tett a hasznosság elvének filozófiai alapú megfogalmazására, amelyet a filozófiában azóta neveznek utilitarizmusnak, az elv követőit pedig utilitáriusoknak. Bentham célja: a lehető legnagyobb jólét és boldogság elérése a lehető legtöbb ember számára. E koncepció szerint az ember csak akkor lehet igazán boldog, ha a környezetében mindenki az, és a saját törekvéseit képes összeegyeztetni az általános céllal. Az egyetemességre való törekvés tehát Benthamnál szoros összefüggést

mutat a comte-i elvekkel.

A sokak által valóságos zseninek tartott **John Stuart** Mill (1806-1873) szintén hasonló elveket vallott. Mill korán érő teoretikus volt, aki már hároméves korában görögül és latinul tanult, tízévesen megismerkedett a differenciálszámítással, tizenkét esztendősen könyvet írt, majd tizenhét éves korában megalapított egy utilitárius társaságot. Még viszonylag fiatalember volt akkor is, amikor kísérletet tett arra, hogy szilárd pszichológiai, logikai és ismeretelméleti alapot adjon a pozitivizmusnak.

Herbert Spencer (1820-1903), aki szintén pozitivista nézeteket vallott, már az általános szervezetekhez hasonló társadalom életében kezdte el vizsgálni a fejlődés egyetemes elveinek működését. Vizsgálatait fokozott mértékben terjesztette ki a vallás területére. Végül arra a megállapításra jutott, hogy ezen a területen is az úgynevezett integráció törvénye érvényesül, vagyis szerinte a vallásos elképzelések a szellemekben való hitből fokozatosan egységes és központi istenfogalommá egyesülnek. Eszerint az emberiség történetében az animista vallásosság után - az időben előre haladva - törvényszerűen következik a többistenhit, amely végül egyistenhitté alakul át. Spencer szerint az ipari fejlődés következtében az emberek érdeklődése a vallástól az evilágiság felé tolódott el, ezért megkérdőjelezhető, hogy a vallásra van-e még szükség egyáltalán. Nem meglepő ez a morfondírozás annak tudatában, hogy Spencer 1858 után behatóan tanulmányozta a korszak minden valószínűség szerint legnagyobb hatású természettudósa, **Charles Darwin** (1809-1882) evolúciós téziseit.

Darwin elmélete a XIX. század derekán valóságos lavinát indított el nem csupán a szaktudományok, de a filozófia világában is, és szinte glóriával fonta körül a humanizmusból kiinduló és a felvilágosodásban új erőre kapó deizmus elméletét, amelynek végállomása a totális ateizmus, illetve a napjainkban egyértelműen tapasztalható elvallástalanodás (szekularizáció) lett. Az elmélet szerint, ha létezik is egyáltalán Isten, legfeljebb csak az anyagot teremtette meg, amelybe beleplántálta az önfejlődésre való képesség szikráját, s a továbbiakban már minden úgy alakult, ahogy alakult. Isten - ha létezik még egyáltalán - nem avatkozik bele a földi dolgokba, nem tartja fent a világmindenséget, és így minden

esetlegesen alakult, illetve alakul. Ennek az eszmerendszernek a kibontakozása azonban részben túl is mutat a francia és az angol pozitivizmuson, bár attól több elemet átvett, sőt az elmélet eszmei alapjait is a pozitivizmus szolgáltatta.

A XIX. századi materializmus kialakulásában ugyanakkor a pozitivizmus és a darwinizmus mellett nem elhanyagolható szerepet játszott a baloldali hegeliánus eszmerendszer további „fejlődése" is, amellyel értelemszerűen Hegel hazájában, Németországban kell számolnunk. Ezen a területen a vallás megítélésével kapcsolatos konfliktust Strauss és Feuerbach fellépése tette nyilvánvalóvá.

David Friedrich Strauss (1808-1874) német filozófüs *Jézus élete* című művében (1835) vetette fel először, hogy a keresztény hit alapja nem a történeti Jézus, hanem egy kérügmatikus - az igehirdetés által kialakított, hitvallásos - Krisztus. Mivel az apostolok már eleve erről a Krisztusról írtak az evangéliumokban és a levelekben, a bibliai történetek történeti szempontból nem hitelesek. Ennek nyomán megindult a „valódi Jézus" kutatása. Strauss idővel tulajdonképpen teljesen panteista álláspontra helyezkedett. Arra az akadémikus kérdésre, amely azt forszírozta, hogy létezik-e még valójában a kereszténység, határozott nemmel felelt. Mindazonáltal kijelentette, hogy az emberiségnek igenis van egyfajta vallása, csakhogy ez már egy gyökeresen új vallásosság: a haladásba és a kultúrába vetett hit optimista evilágiság-vallása. Strauss szerint a világmindenség lépett Isten helyébe, és nekünk szerető bizalommal, valamint alázattal kell viseltetnünk univerzumunk iránt. E terminológia alapján lényegében ezt a bizalmat és alázatot nevezhetjük az új vallásnak.

Ludwig Feuerbach (1804-1872), úgyszintén német származású filozófus már egyértelműen kétségbevonta mindennemű természet-feletti hatalom létezését, és kijelentette, hogy Isten kitalálására azért volt szükség, mert tökéletlen lényünk állandóan valami abszolút tökéletes, minden földi felett álló ideál után vágyakozik. *A kereszténység lényege* és az *Előadások a vallás lényegéről* című műveiben Feuerbach tehát arra vállalkozott, hogy az egoizmusból, az ember személyes boldogságvágyából vezesse le a vallás keletkezését. Álláspontja szerint viszont az emberi vágyaknak egy vallásban történő elképzelt kielégülése csak álom - értsd: önáltatás

-, az emberiség álma, amelyből sürgősen fel kell ébrednie. Láthatjuk, hogy itt már nem is panteizmusról, hanem kimondottan ateizmusról van szó, amelynek továbbfejlesztéséhez pusztán a meglevő, eszmeileg rokon rendszerek összeolvasztására volt szükség.

A feuerbachi filozófia a XIX. század közepétől egyre szélesebb körben hatott, a művelt rétegek tömegeit ragadta magával. Eszmerendszere azonban teljesen kiterjedtté, s a kevésbé művelt rétegek körében is „divatossá" Marx és Engels munkássága révén lett. Az ő nevükhöz fűződik ugyanis a hegeli dialektika, a pozitivizmus és a feuerbachi materializmus összeolvasztása, amelynek révén csúcspontjára juthatott a - több névvel is illethető - modern kori materializmus, illetve ateizmus. Az úgynevezett „tudományos szocializmus" alapja ugyanis az a marxi-engelsi filozófia, amelyet a szakma Hegel nyomán egyaránt nevez dialektikus vagy történelmi materializmusnak.

Karl Marx (1818-1883) és **Friedrich Engels** (1820-1895) baloldali hegeliánus gondolkodók voltak, eszmei beállítottságuk miatt az egyetemi pálya zárva maradt előttük. Ennek következtében viszont talán még aktívabban vették ki részüket a nemzetközi munkásmozgalom gyakorlati irányításából, illetve folytattak nagyon termékeny irodalmi-publikációs tevékenységet. Amikor Párizsban megismerkedtek és életre szóló barátságot kötöttek, már mindketten magukévá tették a hegeli dialektikát és a feuerbachi materializmust, s ezeket az eszmerendszereket az akkor legégetőbb társadalmi problémákra próbálták, mintegy aktualizálva, alkalmazni.

A marxi filozófia materializmusa tehát Feuerbach eszmeiségéből ered, amely a világot anyagi eredetűnek tartja, s azt állítja a szellemről, hogy az maga is pusztán mint az anyag produktuma van jelen. Ugyanakkor az anyagelvűséget ötvözi az idealista Hegel dialektikájával, amely szerint a világ állandó mozgásban van - ez hiányzott Feuerbach dialektikátlan, statikus szemléletéből -, s a mozgást a világban létező ellentétek harca okozza. Minden ténynek (tézis) van ellentéte (antitézis), ezek küzdelme kiegyenlítődéshez vezet (szintézis), s ez megszületése pillanatában ténnyé válva már a saját ellentétével jelenik meg. Míg azonban Hegel az ellentétek egységét és harcát a Világszellem működésének tekintette, addig

Marx szerint az ellentétek által kiváltott mozgás az anyag öröktől fogva létező állapota. Vagyis Marx szerint nem létezik sem Isten, sem pedig a hegeli Világszellem. Ily módon a dialektikus fejlődés elvét, amelyet Marx Hegeltől átvett, a hegeli idealizmustól eltérő materialista világnézettel töltötte meg. Ebben az értelemben lehettek Hegel és Feuerbach egyaránt eszmei előfutárai Marxnak és Engelsnek.

Marx valláskritikája tulajdonképpen csak kevéssel lépte túl a Feuerbach által lefektetett ateista alapokat, legfeljebb annyiban, hogy Marx ezt már az egész társadalomra kivetítette. Szerinte Isten fogalma kizárólag azért létezik az emberiség tudatában, mert a természet rosszul van berendezve. Mivel a világ ésszerűtlen, ennélfogva „van" Isten. Az ember állandóan fél valamitől, következésképpen kitalált magának egy felettes lényt, akit imádhat, és akitől segítséget várhat megpróbáltatásai közepette. Marx szerint a vallás mindig valamilyen hiánynak köszönheti a létét, és mindig az össztársadalmi helyzet logikus következménye. A vallás nem egyéb, mint „a szorongatott teremtmény sóhaja, egy szívtelen világ lelke, mint ahogyan szellemtelen állapotok szelleme. A vallás a nép ópiuma" - hangzik a híres marxi megállapítás, amelyet oly sok ateista ideológus ismételt meg még a közelmúltban is.

A marxi ideológia szerint a vallás tehát lelki kábítószer, amelynek társadalmi funkciója erősen hasonlatos az alkoholéhoz. Ugyanakkor legalább olyan káros is - állítja Marx hiszen a vallási mámor és kábulat megbénítja a hatékony kritikát, s éppen ezzel akadályozza meg a társadalmi nyomorúság megszüntetésének lehetőségét. Pedig ehelyett lázadni és cselekedni kellene, mivel a nép csak akkor tud segíteni magán, ha a tettek mezejére lép, és nem illúziókba menekül. A vallás kritikája - bármennyire is fájdalmas lesz ez kezdetben -értelemre fogja serkenteni a tömeget, amely álmából felébredve képes lesz majd kezébe venni saját sorsának alakítását, mivel nem létezik semmilyen felettes hatalom, amely ezt megtenné helyette.

Marx e dialektikus materialista szemléletet a történelemre is alkalmazta, a történelmi fejlődés motorjának a materiális jellegű gazdasági alapot tekintette, amelyre végeredményben mint szilárd fundamentumra támaszkodhat a társadalom, a politika és a kultúra.

A gazdasági alap legfontosabb eleme a termelőerők összessége, amelyek a termelési eszközökből és az emberek tudásából, tapasztalataiból állnak. A termelési eszközök feletti hatalom - értsd: tulajdonviszonyok - azonban igazságtalanul van elosztva, ami feszültséget eredményez. A termelőerők folyamatos fejlődésével a feszültség egyenes arányban nő, majd amikor a termelési viszonyok a további fejlődés gátjaivá válnak, akkor a társadalomban robbanásszem változásra, vagyis forradalomra kerül sor. A forradalom teljesen újszerű állapotot hoz létre, és a folyamat kezdődik elölről. A dialektika leginkább az osztályharcelméletben mutatkozik meg. Marx és Engels szerint az emberi társadalmak mindig egymással ellentétes érdekű, kibékíthetetlen osztályokból álltak, amelyeknek egymással vívott harca kísérte és gyorsította a termelőerők kiváltotta öntörvényű fejlődést.

A tőkés társadalom már a végletekig leegyszerűsítette a társadalmi viszonyokat és ellentéteket, a sokszínű tagolódás helyett csak a tőkés és a munkás ellentéte maradt meg. A munkásság maradt egyedül érdekelt a fennálló viszonyok megváltoztatásában, lévén az egyetlen forradalmi osztályt képezi, amely „csak a láncait veszítheti" el. A forradalom élcsapatát alkotó kommunisták a legfejlettebb tőkés országban, Angliában fogják kirobbantani forradalmukat, amelyet mintegy láncreakció-szerűen követ majd a világforradalom. A forradalomelmélet Marx filozófiájának csúcspontját jelenti, hiszen a materialista bölcselő szerint a győztes forradalom után a tulajdonviszonyok radikális átalakulása következik be, amely egyenlő lesz a magán-tulajdon megszűnésével. Mivel a tőkések ebbe az állapotba nem fognak könnyedén belenyugodni, ezért a munkásosztálynak szükséges lesz egy darabig diktatúrát gyakorolnia (lásd proletárdiktatúra). Amikor azonban a tőkésosztály végleg megsemmisül, létrejön az osztály nélküli kommunista társadalom, amelyben mindenki a szükségletei szerint részesül a közösen megtermelt javakból, és mindenki előtt korlátlan lehetőségek nyílnak képességei szabad kibontakoztatására.

A marxi társadalom- és államelmélet bizonyos pontokon tehát rokon vonásokat mutat fel a humanizmus és a felvilágosodás kora egyes utópikus gondolkodóinak felvetéseivel. A XX. század történelme - amikor is bizonyos államok kísérletet tettek a marxi társadalom- és államelmélet átültetésére a gyakorlatba - azonban azt igazolja, hogy

a kommunista társadalom képe nem több, de nem is kevesebb, mint egy pozitív utópia. Marx jóslata éppúgy nem vált be, mint ahogyan például Morusé vagy Campanelláé sem. Ismételten ki kell tehát mondanunk, hogy egy mindenki számára tökéletes, emberséges társadalom felépítése a jelenlegi földi körülmények között lehetetlen feladat. Az erre vonatkozó emberi erőfeszítések - Platóntól kezdve napjainkig - mind kudarcot vallottak. A Biblia szerint egy ilyen tartós és mindenki számára biztonságot, boldogságot nyújtó békeállapot csak Isten országában valósul meg, amely egyszerre jelenvaló és eljövendő - aki elfogadta törvényét, abban az emberben már életében kifejti hatását, hogy aztán az idők végén láthatóvá is váljék. Megérkezése előtt azonban minden elpusztul, ami e bűnterhes világ lenyomatát viseli magán, vagyis tűz által minden megtisztul, és valami teljesen új veszi kezdetét (lásd Jelenések könyve 21. fejezet).

III. 6. Az életfilozófia megjelenése

A XIX. század derekától kezdődő évtizedekben a romantika és az idealizmus szellemisége már erősen hanyatlott, de a pozitivizmus és a materializmus sem mindenki számára hozott megoldást az élet alapvető kérdéseire. Kimondhatjuk, hogy az életfeltételeknek és a gondolkodásmódnak a század utolsó negyedétől szüntelenül gyorsuló átalakulása kérdésessé tette az emberi életet irányító alapelvek összességét. Új tudományágak jelentek meg, és a régiek is új felismeréseket tártak a közvélemény elé. A szociológia és a pszichológia behatóan kezdte vizsgálni a társadalmat és az egyént, s zömében olyan következtetéseket vontak le e vizsgálatokból, amelyek megerősíteni vélték a fizikából eredő determinizmus gyanúját. A szociológia kimutatta, hogy valamely intézmény realitása olyan szükségleteknek felel meg, amelyekről a mindennapok embere mit sem tud, míg a pszichológia arra tanított, hogy viselkedésünket be nem vallott, sőt nem tudatos minták irányítják, és valószínűleg innen ered értékrendszerünk megváltozása.

Ez idő tájt Németországon és Európa számos régióján egyébként is erős pesszimista életérzés hullámzott végig, jórészt az 1848-as forradalmak leverésének eredményeként. Annak ellenére viszont, hogy az ipar egyre rohamosabban fejlődött, a technika pedig mind

magasabb szintre jutott - a pozitivisták érvelése ellenére nem mindenki látta derűs színben a jövőt. A fejlett társadalmak polgárságának műveltebb része - s tegyük hozzá, korántsem elhanyagolható része -üresnek érezte az életét, és nem vallotta, hogy a technika fejlődése a közeli jövőben megoldhatja az emberiséget érintő gondokat. A technikai fejlődés gyorsulása kifejezetten ártott a hagyományos erkölcsi értékeknek, bizonyos értelemben véve ki is ölte ezeket. A korábbi értékek szerepét ily módon teljesen újak vehették volna át, csakhogy új értékek egészen egyszerűen nem léteztek. Nem kevesen a történelem elgyengülése miatt aggodalmaskodtak, illetve félteni kezdték a jövőt a túlzott liberalizálódás csapdáitól. Azt vallották, hogy a történelmet erős akaratú személyiségeknek kellene helyesebb irányba vinniük. Az ilyen embereknek ugyanakkor valami gyökeresen új értékeket kellene képviselniük az egyes társadalmakban, amely új értékek a régi, kiüresedett és ezért semmitmondóknak tűnő hagyományos értékek szerepét fogják átvenni, méghozzá viharos gyorsasággal. De mire lehet egyáltalán új értékeket alapozni? Kik lesznek azok, akik képesek teljesen új értékeket meghonosítani a közgondolkodásban? Létezhetnek egyáltalán olyan új értékek, amelyeket az emberiség még nem követett, és amelyek valóban egy dicsőbb jövő felé képesek terelni bolygónk civilizált nemzeteit? Ilyen kérdések fogalmazódtak meg az ún. életfilozófusok fejében, akik megteremtették a XIX. század harmadik nagy bölcseleti áramlatának, az életfilozófiának az alapjait. Különösen két nagy életfilozófus munkásságával kell megismerkednünk: Schopenhaueréval és Nietzschéével.

Schopenhauer (1788-1860)

Arthur Schopenhauer tehetős danzigi kereskedőcsaládban született. Apja voltairiánus nézeteket vallott, s Angliát tartotta a szabadság és a műveltség hazájának. A család Arthur születése után hamarosan Hamburgba települt. A világjáró apa szinte az egész kontinenst bemutatta tizenéves fiának, akire mély benyomást gyakoroltak a látottak, de az apa korai halála a fiatal Schopenhauer életére természetesen még nagyobb hatással volt. Őt ugyanis apja kereskedőnek szánta, s e hivatás gyakorlásához a fiatalember nem sok vonzalmat érzett, így a családi tragédia után egyaránt belekóstolt az orvosi és a bölcseleti tudományok tanulmányozásába.

1813-ban ez utóbbiból doktorált, majd 1820-ban habilitált. Ezt követően hosszú ideig tanított Berlinben, de ez az időszak nem mutatkozott túlságosan termékenynek számára. Sokan irigyelték, mások pedig egyszerűen nem értették meg őt, ezért gyorsan mellőzötté vált az egyetemen. Tény, hogy Schopenhauer alapvetően pesszimista alkatú volt, s ráadásul nem is lehet őt szerénységgel „vádolni”, hiszen többször kijelentette, hogy Kant halála óta az ő gondolatainak megjelenéséig tulajdonképpen semmi jelentős nem történt a filozófiatörténetben. Egész életében megszállottan harcolt hírneve megszerzéséért, de ez csak rövid időre, az 1850-es években adatott meg neki, amikor a ’48-as forradalmi hullám elcsendesedése következtében a csalódott tömegek már alkalmassá váltak Schopenhauer pesszimista világnézetének befogadására. Az idősödő filozófus nagy örömmel olvasott el minden róla szóló cikket és tanulmányt.

A filozófusokon és irodalmárokon kívül nagy hatással volt például a zeneszerző Richard Wagnerre is, akinek a zenéjét egészen áthatotta Schopenhauer sötét, pesszimista szellemisége. Amikor Wagner *A Nibelungok gyűrűjének* egy példányát elküldte nagy szellemi példaképének, Schopenhauer már messze földön tekintélyt vívott ki magának, a legkülönbözőbb országokból keresték fel tudósok. Azonban éppen akkor érte utol a halál, amikor végre csodálat és elismerés vette körül: váratlanul, szívszélhűdésben halt meg 1860-ban.

Főműve A *világ mint akarat és képzet* címmel, 1818 végén jelent meg. A szerző annak ellenére, hogy a mű iránt alig volt kereslet, hallatlanul nagy jelentőségűnek tartotta publikációját, olyannyira, hogy véleménye szerint annak egyes bekezdéseit maga a Szentlélek diktálta. Schopenhauer szerint az egész világ az akarat jóvoltából áll fenn, s mindent az akarat mozgat. Az. akaratnak megfelelő jelenség a testi mozgás, így tehát a test látható megjelenése annak, ami a valóságban az akarat. Az akarat mindenkor felette áll a tudásnak, s míg az ember összes tudatos funkciója elfárad, az akarat fáradhatatlan. Az az erő, amely a bolygókat mozgatja, ami az anyagokat kémiailag egymáshoz vonzza és egymástól eltaszítja, szintén nem más, mint az akarat, méghozzá az öntudatlan akarat. Az élet birodalmában ugyanakkor a legerősebb akarat maga az életakarat, és ezen belül is legmérvadóbb a szaporodás ösztöne. A

kozmikus akaratot akár Istennek is nevezhetnénk Schopenhauer gondolkodásában, bár a filozófus nem jutott el a Spinozáéhoz hasonló panteista doktrína megalkotásáig. Mint ahogyan minden mögött a változatlan világakarat áll, úgy ez a világakarat irányítja a történelmet is. A történelem ebben a koncepcióban azonban nem egy előremutató folyamat - lásd Hegelnél hanem egy önmagába visszatérő körfolyamat. Nincs tehát a történelemben fejlődés, ahogyan szabad akarat sincs, hiszen a világakarat mindennek a működését determinálja.

Az idealisták számára a végső abszolútum a szellem, az idea, az ész, amely valamilyen célra irányuló folyamatban bontakozik ki, Schopenhauer számára viszont a vak akarat az abszolútum, amely egy észellenes, irracionális világalap.

Az ember így ki van szolgáltatva ennek a bizonyos világakaratnak, de éppúgy ki van szolgáltatva az életösztönnek is, s ennek következtében soha nem érheti el a teljes boldogság állapotát. Az embert hajtja a benne lévő megannyi ösztön és vágy, az éppen kielégített vágyból viszont új vágy születik, így soha nem találhatunk nyugalmat. Az öröm és boldogság, amelyet legfeljebb csak nagyon rövid időszakokra vagyunk képesek átélni, lényegében nem más, mint a fájdalom hiánya (lásd epikureizmus). Kizárólag akkor vagyunk képesek valaminek megízlelni az értékét, ha azt a valamit már elveszítettük. Az embernek kikerülhetetlen sorsa a magány, hiszen a végső órán mindenki egyedül marad, de addig is ott van a kegyetlen unalomérzet. Vagyis Schopenhauer szerint minden ember szenved, de aki ezt az egész folyamatot a leginkább átlátja, az szenved a legjobban, s ez nem más, mint a zseni.

Van-e kiút ebből az állapotból? - tehetjük fel a kérdést. Schopenhauer válasza: igen, de nem az öngyilkosság révén. Ez ugyanis nem jelenthet végső megoldást, lévén az akarat rögtön új megtestesülést alkot magának. Az unalomtól, a szenvedéstől, illetve a magánytól kétféle úton is meg lehet szabadulni, méghozzá egy bizonyos esztétikai és egyfajta etikai úton-módon. Az előbbire olyan emberek képesek, akiket mélységes érzékenység tölt el a természeti és művészeti szép iránt. Az összes művészeti ág közül kiemelkedik a zene. A természetre és a zenére - Schopenhauer szerint - úgy tekinthetünk, mint ugyanannak a dolognak, a két világakaratnak a

két megjelenési formájára. A zene segítségével összhangba kerülhetünk a világakarattal, feloldódhatunk benne, de a „megváltásnak” ez az esztétikai formája még nem tökéletes.

Az igazán tökéletes „megváltás” kizárólag etikai úton érhető el, s ebben segíthet ugyan a keresztény tanítás, tudniillik ez is a világ tagadását tűzi zászlajára, de sokkal tökéletesebb a buddhizmus, amely már egyenesen az életvágy kihunyására, vagyis a nirvána elérésére összpontosít. A buddhisták tehát - Schopenhauer szerint - a világ legnagyobb bölcsei, akik meditációik segítségével képesek megzabolázni és irányításuk alá vonni az akaratot, amely többé már nem diadalmaskodhat felettük. A német gondolkodó erre alapozta állítását, mely szerint idővel az indiai bölcselet egyre inkább be fog hatolni Európába, s nem a nyugati vallásosság gyakorol majd hatást a keletire, hanem éppen fordítva. Látva napjaink Kelet-imádatát, kimondhatjuk, hogy Schopenhauer jóslata bizonyos mértékig bekövetkezett, még ha ennek okát nem is a keleti bölcselet magas fokú igazságtartalmával, hanem az igaz keresztény tanítás általános elerőtlenedésével magyarázhatjuk.

Nietzsche (1844-1900)

Friedrich Wilhelm Nietzsche egy átlagos körülmények között élő, türingiai lelkészcsaládból származott. Egyetemi tanulmányai során - Bonnban és Lipcsében - behatóan tanulmányozta a klasszika-filológia rejtelmeit. Itt ismerkedett meg Richard Wagnerrel, valamint Schopenhauer filozófiájával, és mindkettő maradandó hatást gyakorolt életére. Alig töltötte be a huszonötödik életévét, amikor a bázeli egyetemen a klasszikus nyelvek tanára lett, de gyenge szeme és idegrendszere miatt tíz esztendővel később kénytelen volt véglegesen lemondani a katedráról. 1879-ben tehát visszavonult az oktatástól, és különböző svájci szanatóriumokban élt, de az írással továbbra sem hagyott fel.

1888-ban viszont elméje már teljesen elborult, és élete utolsó tizenkét esztendejében állapota semmilyen javuló tendenciát nem mutatott.

Nagyon leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy Nietzsche etikájának alapvetően két hangsúlyos eleme volt: a nők iránti gyűlölet és a kereszténység elkeseredett bírálata. Egész életében hevesen

támadta, ugyanakkor megvetette a női nemet, lévén ez a gyengébbik nem, s Nietzsche utálta a gyengeséget. Legalább ennyire megvetette, ráadásul még életidegennek is tartotta a szintén elgyengült kereszténységet. Számára és kortársai szemében a lutheri kérdés - hogyan találhatunk egy kegyelmes Istent - már nem volt időszerű. Helyette inkább az vált kérdésessé, hogy van-e egyáltalán Isten, és ha igen, akkor ez miben nyilvánul meg a technikailag és tudományosan fejlett világban. Ennek a kételkedésnek maga Nietzsche volt a tolmácsa, amikor arról a bolondról mesélt, aki a piacon a délelőtti napfényben meggyújtott egy lámpát, és azt kiabálta: „Istent keresem, Istent keresem!” Az emberek nevettek rajta, de a bolond így válaszolt: „Elmondom, hogy hol van Isten, meggyilkoltuk őt - ti, meg én!”

Ebben az új időszakban Nietzsche számára a legnagyobb esemény Isten halála. Ezzel a filozófus - a bibliai próféciák ismerete nélkül - valahol megérezte, hogy egy teljesen új korszak van készülődőben, egy olyan korszaké, amely Istent nem ismeri el, sőt látszólag nincs is rá szüksége. Nietzsche tulajdonképpen csak azt fejezte ki, amit sokan éreztek: az emberek egyrészt még hittek Istenben, de a mindennapi életben már nem érdekelte őket sem Isten, sem a metafizika. Egyedül a földi jólét felé fordultak. Az igehirdetés és keresztény erkölcsiség megtartása látszólag lényegtelen és hatástalan lett. Azokra a kérdésekre, amelyekre addig a vallás válaszolt, most a tudomány próbált feleletet adni.

„Isten halála” így alapvetően megváltoztatta az ember viselkedését és életcélját - vélte Nietzsche. A régi helyett fel kell fedezni a gyökeresen „új evangéliumot”, mely már egy világi birodalmat ígér az emberiség számára, olyan birodalmat, amely mindennemű transzcendenciát nélkülöz. Mivel Isten meghalt, az embernek csak önmaga dicsőítése lehet a célja. Az ilyen ember egész lényével igent mond a saját létére, a keresztény erények helyett a test örömeit fedezi fel. Ilyen felsőbbrendű ember (übermensch) még nincs, de hamarosan lesz - vallotta a német bölcselő.

Nietzsche übermensche ugyanis nem egy elmélkedő, megismerésre törekvő, magányos és érzékeny tudós, hanem éppen ellenkezőleg: erős természetű ember, aki örvendezik az életnek, és határtalan önuralma van. Az ilyen ember igazi erényei a harcos és a katona

erényeivel szemléltethetők.

A hagyományos keresztény értékek tehát kiüresedtek (nihilizmus), az emberiségnek pedig szent kötelessége, hogy új értékeket találjon, s ezeket elsősorban önmagában fedezze fel. Nietzsche pontosan azért mondott nemet a keresztény erkölcsiségre, mert az mindenkor a gyenge, elesett, beteg ember mellett állt ki, márpedig a technikailag fejlett, új emberközpontú világban az ilyen embereknek nincs helyük. A természet nem véletlenül választja ki magából az értéktelent, ami amúgy is pusztulásra ítéltetett, hiszen ez az ésszerű rend. A világot az egyre tökéletesebb embereknek kell majd alkotniuk, s nem az elesetteknek. Nietzsche szerint a kereszténység bűne éppen abban áll, hogy „szolgaerkölcsre” nevel, tehát úgy akar szolgálni, hogy ezáltal a szenvedőket és sérülteket életben tartja. A keresztény hit ily módon az élet ellen elkövethető legnagyobb bűn, hiszen annak a dekadenciának képezi az alapját, amely elgyengítette az emberiséget. A keresztény emberszeretet Nietzsche szerint nem más, mint a gyengék egoizmusa. Az emberi faj nemesítése következtében egyre több „felsőbbrendű ember” fog születni, és az ilyen emberben már szemernyi sem lesz meg a gyengeséget jelentő szeretetérzésből. A „felsőbbrendű ember” egyetlen célt tűz maga elé, ti. a hatalom megszerzését. Az élet Nietzsche koncepciójában tulajdonképpen nem más, mint a hatalom akarása (Wille zur Macht). Erkölcsi értelemben véve jó az, ami a hatalom érzetét, illetve a hatalom akarását növeli az emberben, és rossz minden, ami a gyengeségből ered. Nietzsche „jó” embere Isten halála után a saját felszabadulását és teremtőerejének visszaszerzését remélheti, a felszabadult, autonóm ember pedig önmaga törvényalkotója: „A keresztre feszített Isten az élet megátkozása - jeladás, hogy megváltsuk magunkat tőle.” A német filozófus az istenhit megszűnésétől egyszersmind a nihilizmus megszűnését is várta, lévén a „felsőbbrendű ember” megjelenése új értelmet ad majd az egész földi létnek. Az emberek viszont már most sem egészen egyformák. Vannak olyanok, akik közelebb állnak a nietzschei ideálhoz, és vannak olyanok, akik távolabb. Nietzsche szerint a háborús győztesek és leszármazottaik rendszerint biológiailag felsőbbrendűek a legyőzöttekhez képest. Ezért kívánatos, hogy övék legyen a teljhatalom, és az ügyeket kizárólag saját érdekeiknek megfelelően irányítsák. Nem lepődhetünk meg azon, hogy Nietzsche a legtökéletesebb államberendezkedésnek a

Machiavelli által lefektetett modellt tartotta.

A „felsőbbrendű ember” valódi arisztokrata, aki az életét is felteszi - ha kell - a kereszténység maradékának elpusztítására. Nietzsche terminológiájában az arisztokrata olyan „hősi lélek”, aki már csak önmagát tiszteli, és öntörvényűen azt tesz, amit csak akar. A kereszténységgel párhuzamosan azonban ki kell irtani a demokrácia írmagját is, hiszen a demokrácia a rend ellenében hat, és a diktatúra a leginkább megfelelő kormányzati típus az eljövendő világrend számára. Érdekes azonban azt is megfigyelnünk, hogy mi volt Nietzsche egyik leggyakoribb vádja a kereszténységgel szemben. Ez a vád a következő: Ha a keresztények valóban megváltottak lennének, akkor ennek meg kellene látszania rajtuk. „Szebb dalokat kellene énekelniük, hogy hinni tudjak Megváltójukban: megváltottabbnak kellene látnom tanítványait. .. A legrettenetesebb vádat emelem a kereszténység ellen... A kereszténység számomra az elgondolható legnagyobb korrupció, amely mindent korrumpálni akar. A keresztény egyház romlottsága megfertőzött mindent, az értékből értéktelenséget, az igazságból hazugságot, a tisztességből alávalóságot csinált... Az egyház gyakorlata életellenes” - írta aktív alkotó periódusának vége felé *Az Antikrisztus* című művében.

Igen figyelemreméltóak ezek a sorok, hiszen elgondolkodhatunk azon az akadémikus kérdésen, hogy vajon milyen bírálatot fűzött volna Nietzsche a keresztény etikához, ha saját korában tapasztalhatta volna meg az apostoli kor egyházának a gyakorlatba is átültetett, magasrendű etikáját. Nyugodtan kimondhatjuk, hogy nagyon sok embert taszít el ma is Krisztus követésétől a kereszténységnek az a langyos állapota, amellyel már vagy másfél évszázada kénytelen szembesülni az emberiség.

Nietzschénél azonban nyilván nem csupán ennyiből állt a probléma, hiszen ő már olyan messze ment el az alapvető keresztény tanok egyoldalú bírálatában, hogy számára ebből az álláspontból nem volt visszafordulás. Nietzsche filozófiája annyira a „felsőbbrendű ember” körül forgott, hogy a felsőbbrendű Isten kegyelmét már nem tudta, de nem is akarta igényelni. Érdekes, hogy az Ószövetséget valamelyest értékelte, mivel abban egy zordabb, kegyetlenebb istenség megnyilvánulását vélte felfedezni, míg a jézusi tanításokat tartalmazó Újszövetséget teljesen elvetette. Különösen nem

szenvedhette Pál apostol személyét, tanítását, illetve ebből fakadóan az ő egész életművét. Az is érdekes, hogy míg az Újszövetség tanítását elvetette, addig felnézett a katolikus egyházra annak hierarchikus felépítettsége, valamint működése miatt. *Az* egyházi személyek megkülönböztetésében, a szigorú alá- és fölérendeltségben az imperium romanum maradék darabját látta, a hatalom mindenáron való akarását. Sőt, szinte lelkesedett a katolikus egyház arisztokratizmusáért, annak ellenére, hogy magukat a papokat megvetette. Ebből következően hevesen támadta Luthert, akinek fő bűnét abban látta, hogy megpróbálta megszüntetni ezt a csodásan megszervezett hierarchiát és arisztokratizmust. Mindezt erősen hiányolta a többi protestáns egyházból is. Nietzsche szerint a katolikus egyházban van meg az „igazi mítosz” és kételkedés nélküli hit, míg a protestantizmusban a professzori szellem uralkodik, csupa racionalizmus és humanizmus.

Nietzsche filozófiája éles ellentétben állt az életével. Gyenge, beteges ember volt, és a saját életét tekintette példának arra, hogy a modern ember elgyengült. De a jövőtől az új embertípus megjelenését várta: ez az új ember teljesen önálló lesz, és csak magáért él. Nietzsche Isten halálát hirdette, sőt azt állította, hogy az emberek megölték őt. Élete utolsó évtizedében teljesen megőrült, magában látta megtestesülni az antikrisztust, noha istennek nem tekintette magát. Kijelentette, hogy túl korán született, s az emberek az ő korában még nem érthetik meg, amiről beszél.

Sokak szerint Nietzsche zseni, sőt bizonyos értelemben véve próféta volt, és a valóságlátása révén megkerülhetetlen önpusztító marcangolás felőrölte lelki-szellemi erejét. Akárhogyan is van, Nietzsche számára még szellemileg elviselhetetlen volt a totális ateizmus. A modern embernek sajnos már nem az. Jegyzetünk utolsó fejezete erről a modern korszakról szól.

IV A MODERN KOR FILOZÓFIÁJA (XX. SZ.)

A XX. század elejétől a technika még gyorsabb ütemben fejlődött tovább. Számos új felfedezés és találmány látott napvilágot, de a természettudományok mellett a bölcsészettudományok is jelentős fejlődésen, vagy legalábbis átalakuláson mentek keresztül. A fizikában mindenekelőtt Max Planck kvantumelmélete (1900) és Albert Einstein általános relativitáselmélete (1916) jelenti a fordulatot. További előrelépés volt a hullámmechanika, a kvantummechanika és a magfizika világában tett felfedezések sokasága. 1900-ban szállt fel az első kormányozható léghajó, a Zeppelin. Egy esztendővel később De Vries lepte meg a világot mutációs elméletével, majd ezt hamarosan követte Boveri kromoszómatana. 1903-ban a Wright fivérek jóvoltából megszületett az első használható motoros repülőgép, Rutherford pedig jelentős publikációkat tett közé a radioaktivitásról. 1906-tól létezik a bakelit, míg 1907-ben fejlesztették ki a képtávírót, amely forradalmasította a kommunikációt. A már említett Rutherford és Bohr a tízes évek elején mutatták be első atommodelljeiket. 1913-ban az Egyesült Államokban már nagy sorozatban kezdték el gyártani a később igen híressé vált autócsodát, a Ford T-modellt, és ugyanebben az évben ismertté vált az A-vitamin. 1920-ban megépült az első rádióműsor-szóró állomás Pittsburghben.

Ami a pszichológiát illeti, Sigmund Freud *Álomfejtés* című könyve szintén 1900-ban jelent meg. A Freud által megalapozott tudomány, amelyet tanítványai továbbfejlesztettek, erősen hatott a század köztudatára, ahogyan ez az irodalomban és a művészetekben kifejezésre jutott, valamint a modern filozófiai antropológia által felvázolt emberképre. Amit a költők minden korban sejtettek, amit olyan filozófusok, mint Schopenhauer és Nietzsche általánosságban és intuitív módon láttak, azt erősítette meg Freud, lényegében az említettektől függetlenül. Ő az úgynevezett tudattalan birodalmával foglalkozott, és ennek a hatalmát, illetve befolyását igyekezett kikutatni az ember életében. A Freud által bemutatott „mélypszichológia" később csiszolódott és némileg átalakult, s átalakított formájában már igen fontos eleme lett a pszichológiának, a pszichoterápiának és a szociálpszichológiának, valamint a szociológiának. Freud tanítványai közül, akik saját útjukat járva

továbbfejlesztették a nagy előd gondolatait, kimagaslik Carl Gustav Jung (1875-1961).

Mindezek mellett igen jelentős mértékben fejlődésnek indult az asztronómia, a lingvisztika (nyelvtudomány), s utóbbi eredményeire a filozófia is odafigyelt.

A technika fejlődése a század második felében ugyanolyan - ha nem rohamosabb - léptékű volt, mint a század elején. Az ember elhagyta a Földet, leszállt a Holdon, s ezen túlmenően szondákat küldött a naprendszer távoli régióinak feltérképezésére. A gazdaságot és a társadalmat forradalmasította a komputertechnika megjelenése. Ezek felett viszont állandóan ott lebeg az egész emberiség egzisztenciájának a nukleáris fegyverek miatti fenyegetettsége, hiszen az atom- és hidrogénbomba kifejlesztésével az emberiség elérkezett „fejlettségének” abba a stádiumába, hogy elpusztíthatja önmagát. Valójában még soha nem fenyegette annyi és olyan súlyos veszély az emberiséget, mint napjainkban: az állandó háborúskodások mellett többek között a népességrobbanás, a nyersanyagok és energiaforrások kiapadása, a földi ivóvíz-készlet és levegő elfertőződése, valamint az új típusú járványok rohamos méretű terjedése. E problémák kiküszöbölésére még nem sikerült megnyugtató válaszokat találni, miközben a feszültség egyre nő.

Ebben a helyzetben a filozófia a maga módján próbált és próbál meg kiutakat keresni. A modern kori filozófia számos iskolára, illetve irányzatra bomlott, annak megfelelően, hogy hol, milyen területen véli felfedezni az elsősorban nyilván lelki értelemben történő megközelítés lehetőségeit. Nem fogunk részletesen szólni a század összes filozófiai irányzatáról, mint ahogyan a XX. század összes jelentős gondolkodóját sem emeljük ki. Célunk csupán annyi, hogy nagyon röviden, szinte villanásszerűen bemutassuk a korszak legfontosabb áramlatait, az ezeket képviselő néhány prominens bölcselőt, valamint jelezzük az általuk vizsgált egyes problématerületeket. Mindenekelőtt látnunk kell, hogy a XX. század legjelesebbnek tartott bölcselői tulajdonképpen már alig tudtak az új eszmei kihívásokra újszerű válaszokat találni. Sokkal inkább arról van szó, hogy ebben az időszakban reneszánszukat élik a korábbi filozófiai rendszerek, amelyeket az utókor sok esetben mindössze egy „neo” - vagyis új - jelzővel látott el (neoskolasztika,

neotomizmus, neopozitivizmus stb.).

Az az irányzat, amely mindenképpen rányomta bélyegét szinte az egész század bölcseletére, természetesen nem volt más, mint a Schopenhauer és Nietzsche által már a XIX. század második felében népszerűsíteni kezdett életfilozófia. Az életfilozófia valamennyi újabb gondolkodója többé vagy kevésbé tudatosan Schopenhauer és Nietzsche követője. Tulajdonképpen nincs semmi okunk ezen meglepődni, hiszen a történelmi helyzet, illetve a szellemi közeg, amely ezt az irányzatot egyszer már életre hívta, valójában egy jottányit sem változott Schopenhauer és Nietzsche tevékenykedésének ideje óta. Az élet értelmének és a fennálló nihilista állapotból való szabadulás módozatainak kutatása - érthető módon - a múlt század gondolkodóinak is a legsürgetőbb feladatai közé tartozott. Az életfilozófiai kutatások középpontjában azonban a XX. század folyamán már egyre inkább a történelem állt, s kiváltképp igaz ez a német életfilozófusok munkásságára: képviselőik többsége ugyanis már nem a biológiára orientálódott, hanem a történelmi folyamatok nagy összefüggéseit kereste. A német életfilozófia így fonódott össze nagyon szorosan az ún. historizmussal.

Az irányzat talán legismertebb képviselője **Oswald Spengler** (1880-1936) volt, aki hallatlanul nagy feltűnést keltett *A Nyugat alkonya* című művével. Spengler a világtörténelmet nem előrehaladó folyamatként tételezte, hanem egymástól független kultúrák egymás-utániságában gondolkodott. Ezek a kultúrák szerinte olyanok, mint bármilyen más élő organizmus, amelyek felnőnek, virágoznak, majd elhervadnak. Ezen analógia szerint a mi kultúránk már belépett a megmerevedés korszakába, közeledik végső hanyatlása és pusztulása, s e folyamat ellen semmit sem tudunk tenni, lévén törvényszerű és megállíthatatlan.

A francia életfilozófia legnagyobb hatású alakja **Henri Bergson** (1859-1941) volt, aki kiemelten sokat foglalkozott a morál és a vallás kérdéseivel. A vallásoknak szerinte mindössze két csoportja létezik: a statikus és a dinamikus vallások. A statikus vallások olyasféle funkciót töltenek be az ember életében - mondta Bergson -, mint az ösztönök az állatokéban, vagyis egyfajta megkötő, megtartó, kibékítő funkciót. A dinamikus vallás viszont ennél

sokkalta előrébb való, hiszen ez az elérhetetlen rejtelmes megragadásából fakad, a magunkba vissza húzódásból, az élet áramából. Csak nagyon kevés olyan ember van, aki ezt felismeri, és tudja, hogy az emberben a halhatatlan isteni szikra rejtőzik. Ez a misztika a görögöknél még csak csíraként volt jelen, a hinduknál már spekulatív formában létezett, míg a keresztény misztikában teljes gazdagságában virágzott. Bergson tehát példaképeként tekintett a misztikus Eckhart mesterre, vagyis az általa képviselt életfilozófia gyökerei igencsak visszanyúltak a régmúltba.

Az ún. **egzisztencialista filozófia** az egyes ember és annak mindenkori konkrét szituációja felé fordul, fókuszában nem annyira a társadalom vagy a történelem áll, hanem sokkalta inkább az individuum. Az egzisztencializmus nem tekinthető egységes filozófiai irányzatnak, de abban minden ágazata közös, hogy az embert állítja a középpontba, vagyis bizonyos értelemben véve „humanista". Az egyén problémájára sem mindegyik egzisztencialista gondolkodó kereste a választ a vallásban, hiszen éppúgy akadtak közöttük kifejezetten ateisták, mint keresztények. Az irányzat gyökerei - csakúgy, mint az életfilozófiáé - a XIX. században keresendők, és egészen a dán bölcselő, **Sören Kierkegaard** (1813-1855) munkásságáig nyúlnak vissza.

Kierkegaard nagyon sok energiát fektetett annak a szomorú ténynek a vizsgálatába, hogy egyáltalán mi lehet az oka a modern kereszténység eltorzulásának. Mi értelme van az életnek, ha az a kereszténység sem követi tiszta szívből Urának parancsolatait, amelynek feladata lenne a földi felkészülés - és mások felkészítése is - az örök életre. Semmi sem volt számára taszítóbb, mint hogy az ő korában mindenki „keresztény", anélkül azonban, hogy bárki is valóban keresztény volna. Úgy vélte, ennek a hitnek semmi köze sincs Jézus hitéhez, az üres formalizmus pedig mit sem ér. Az igaz kereszténységet kellene a felszínre hozni, az üres látszatkereszténységet pedig egyszer s mindenkorra megszüntetni - vallotta a dán bölcselő. Kierkegaard tehát még nem azt kérdezte, hogy mi az ember lényege, vagy hogy mi a kereszténység lényege, hanem azt, hogy miképpen válik az ember valóban emberré, illetve miképpen lesz valaki hiteles keresztény Az egzisztencia nála az egyedi embert jelenti az Istenhez fűződő kapcsolatában. A társadalomban és az államvallási kereszténységben mélyen csalódva

úgy gondolta, hogy az ember számára a befelé fordulás az egyetlen lehetséges út, amely magában foglalja a világgal való teljes szembefordulást. Kijelentette, hogy csak az őskereszténység volt az igazi eszmény, és a kereszténység elterjedése voltaképpen megszüntette a kereszténységet. Végső elkeseredésében ehhez még a következőt is hozzátette (kijelentése megmutatja, milyen mértékben fordult szembe élete végére az államegyházi keretekkel): „Azáltal, hogy nyilvános istentiszteleten nem veszel részt, bűnöd mindig kevesebb lesz eggyel; abban nem veszel részt, hogy Istent bolondnak tartsák, hogy azt adják ki újtestamentumi kereszténységnek, ami nem az." A dán filozófus és teológus kulcsszavai közé tartoztak a *bensőségesség,* a *vakmerőség,* a *szorongás,* a *magányosság, az emberiét feloldhatatlan tragikuma* - amelyek szó szerint tovább éltek a XX. századi egzisztencializmusban. Leghíresebb műve a *Vagy-vagy* című írás, élete végén prédikációkat írt, *Önvizsgálat* címen.

A XX. század legismertebb egzisztencialistái a német Karl Jaspers és Martin Heidegger, valamint a francia Jean Paul Sartre és Albert Camus voltak.

Karl Jaspers (1883-1969) *Az atombomba és az emberiség jövője* című könyvében igyekezett állást foglalni a jelenkor létfontosságú kérdéseiben. Gondolatvilága egyértelműen Kierkegaard szellemiségében gyökerezett, noha a műből átsejlik, hogy valószínűleg több más erőteljes befolyás is érte. (Csak zárójelben jegyezzük meg, hogy ez a megállapítás a század szinte minden neves bölcselőjére igaz.)

Jaspers szerint a szociológia, a pszichológia, az antropológia és más szaktudományok önmagukban távolról sem elégségesek az ember megismeréséhez. Az egzisztencia filozófiának pontosan arra kell rádöbbentenie az embereket, hogy maga az ember sokkal több annál, mint amennyi róla e szaktudományok által objektíve megtudható. Az egzisztenciafilozófia az emberre mint egzisztenciára, mint önmaga létére (Selbstein) kérdez és hivatkozik. Ez a filozófia ráadásul nem fogadhatja el a tételes vallásokat, mivel számára nem létezik olyan történelmi esemény, amelyet egyoldalúan előnyben részesítene. Az egzisztencia-filozófia híve ugyancsak nem ismer el semmiféle kötelező egyházi közösséget,

hanem ehelyett egy másik egzisztenciával próbál meg szerető kommunikációra lépni. Ennek mikéntjét persze nem tudjuk meg.

Martin Heidegger (1889-1976) a XX. század egyik legbefolyásosabb, ugyanakkor legvitatottabb gondolkodója volt. Eszmefuttatásai nagyon homályosak, és még a filozófiával hivatásszerűen foglalkozó kutatók számára sem mindig érthetők. Pályakezdő korában Heideggerre is jelentős hatást gyakorolt Kierkegaard bölcselete. A szorongás például mindkettőjük számára alapvető tényállás volt. Főművében *(A lét és az idő)* kimondottan létfilozófiai problémákkal foglalkozott, nevezetesen azzal, hogy a léttel kapcsolatban mire kérdezett rá eddig a filozófia. A problémát Heidegger abban látta, hogy az emberek - s főként a filozófusok - mindig az egészében vett létezőre és a legmagasabb rendű létezőre, vagyis Istenre kérdeztek, de soha nem magára a létre. A lét pedig a legmagasabb rendű - Istennél is nagyobb - fogalom, amiről egyáltalán beszélhetünk. Ugyanakkor Heidegger *a világba vetett* (Geworfenheit) ember sztoikus filozófusa is, aki az új, technikai civilizációban az ember kiüresedését („das Man”) fokozottan észleli, és a valódi emberség megtalálását a Hölderlin-féle művészektől és attól a személyes tapasztalattól várja, hogy rádöbbenjünk: létünk halálra szánt lét (Sein zum Tode). Posztumusz interjújában, amelyet a Der Spiegelnek adott, rá jellemző, félig teista, félig ateista megfogalmazással vallotta: „Már csak egy Isten menthet meg minket.” („Nur noch ein Gott kann uns retten.”)

Jean-Paul Sartre (1905-1980) gondolatai szintén a lét körül forogtak. Főművének címe: *A lét és a semmi.* A mű 1943-ban látott napvilágot, vagyis Franciaország összeomlása után, a II. világháború kellős közepén. A francia összeomlás egyszersmind az eszmények és ideológiák összeomlását is jelentette, minden romba dőlt, amiben mindaddig hinni, bízni lehetett. Az országban a bizalmatlanság, a kétkedés és a keserűség hangulata uralkodott el, sokan Sartre eszmefuttatásaitól várták a megoldást, amely persze inkább csak ábránd volt. A francia bölcselő szerint az ember tulajdonképpen „semmi”, de olyan semmi, akinek állandó teremtéssel a semmiből kell magát azzá tenni, amivé végül is válhat. Sartre felelősséggel ruházza fel az embert, és arra világít rá, hogy az ember csakis önmaga tudja megoldani a saját problémáit. Ebben a megoldásban semmilyen felsőbbrendű hatalomra nem számíthat, legkevésbé

pedig egy istenre. Az ateista Sartre tehát nem ismert el semmilyen transzcendens hatalmat, csupán az öntörvényű embert - ez a világnézet alapvetően jellemzője a posztmodernitásnak.

Albert Camus (1913-1960) az eddigieknél is pesszimistább képet festett a XX. századról. Szerinte az ember olyan abszurd és életidegen világban él, ahol saját magát is idegennek érzi. Ezt a világot az ember nem tudja megváltoztatni, de még kiismerni sem, csak értetlenül áll vele szemben. Lázadása előbb történelmi, majd a mi korunkban már metafizikai: egykor az elnyomók ellen lázadt az ember, a modern korban magával Istennel szemben *(A lázadó ember).* Nem véletlen, hogy Camus - keresve a megoldást - kiemelten sokat foglalkozott a kommunizmus eszmerendszerével.

Az életfilozófiával és az egzisztenciafilozófiával nagyon szoros kapcsolatban állnak a kimondottan **vallási ihletésű filozófiák,** amelyek persze többnyire inkább csak a nevükben vallási beállítottságúak, s a valóságban nem képesek biztos megoldást találni, illetve nyújtani a kor kihívásaira. Ez az irányzat sokkal inkább az egyénnek Istenhez fűződő kapcsolata megteremtését tűzte zászlajára, és nem gondolkodik össztársadalmi, vagy akár csak közösségi szintű megoldásokon.

Martin Buber (1878-1965) bécsi zsidó család gyermekeként született. Gondolkodására nagymértékben hatott a keresztény pietizmushoz, de ugyanakkor a keresztény misztikához is hasonló eszmeiségű haszid mozgalom, amelynek elnevezése a héber haszidim (jámborok) kifejezésből származik.

Buber nevéhez fűződik az úgynevezett dialógusfilozófia megalkotása, amelynek keretében az egyébként mélyen vallásos zsidó filozófus azt vizsgálta, hogyan folytathat minél komolyabb és eredményesebb párbeszédet a hívő ember Istennel. Erre a kérdésre kereste a választ É*n és Te* című főművében. Buber a dialóguselv kimunkálása közben arra a megállapításra jutott, hogy a kapcsolatokban mindössze kétfajta szópár létezhet: *én-te,* és *én-az.*

Az én-te kapcsolat azonban sokkal személyesebb, mint az *én-az* kapcsolat, hiszen az előbbibe az ember a legbensőbb és legteljesebb lényével bocsátkozik bele, míg az utóbbi pusztán dologias. Szomorú, hogy a legtöbb - emberek közötti - kapcsolat is inkább *én-*

az kapcsolat - hangoztatja Buber. Istennel csakis *én-te* viszonyban folytathatunk párbeszédet, és ennek a viszonynak a másik emberrel való találkozás maximum visszfénye lehet. Ideális az lenne az emberi közösség számára, ha mindenki *én-te* kapcsolatba tudna kerülni embertársával.

Az ilyen jellegű kapcsolatok meghosszabbított vonalai az örök *te*-ben keresztezik egymást. Buber szerint a bibliai vallás lényege voltaképpen nem más, mint az, hogy lehetséges párbeszédet teremteni Isten és az ember között, még a köztük levő hatalmas szakadék ellenére is. A dialógusfilozófia „atyja" ugyanakkor igen hevesen támadta a kereszténységet - s kiemelkedően a páli iratokat -, mivel szerinte a keresztény tanítás nem más, mint egy görög hatásra létrejött elhajlás az Ószövetség hitbeli igazságaitól.

Karl Rahner (1904-1984) német jezsuita hittudós a teológiával szemben felértékelte a filozófia, s ezen belül is a vallásbölcselet szerepét. *Az Ige hallgatója* című művében a bölcselet és a hittudomány közé próbált hidat verni. Rahner szerint a teológia túlontúl kötődik valamely egyház szilárd - vagy annak vélt - dogmarendszeréhez, de a vallásbölcselet objektív módon áll e részigazságok felett, és képes rámutatni a teljes igazság mibenlétére. A filozófusok feladata és felelőssége így nagyobb, mint a teológusoké, hiszen ők a tudomány, nem pedig egy hitfelekezet kiszolgálói - vallotta hittudós volta ellenére Rahner.

Ferdinand Ebner (1882-1931) egy Bécs közelében élő, elszegényedett zsidó család gyermekeként látta meg a napvilágot, de Buberral ellentétben ő hamarosan kikeresztelkedett. Érdekes módon ő is a dialógusfilozófia segítségével próbálta meg kifejezni gondolatait, de immár keresztényi szemszögből nézve. Mindenesetre kimondhatjuk, hogy kettőjük filozófiája között legfeljebb csak árnyalatnyi a különbség. Ebner eszmefuttatásából kitűnik, hogy szerinte az *én* eleve *te* is egy másik *én* számára, végeredményben az isteni *Én* számára. Buberhez hasonlóan, sőt némileg még őt is megelőzve állította, hogy Isten kizárólag mint *Te* található meg.

Franz Rosenzweig (1886-1929) asszimilálódott zsidó családban született, Kasselben. A filozófiatörténet alapos tanulmányozása után arra a következtetésre jutott, hogy mivel ő lényegében keresztény kultúrkörben él, így neki is kereszténnyé kell válnia. Főműve 1921-

ben látott napvilágot *A megváltás csillaga* címmel. A műben Rosenzweig biblikus módon vezeti le, hogy a világ és benne az ember is a teremtésnek köszönheti létét. A teremtés ténye alapvető bizonyságot jelentett számára arra vonatkozólag, hogy Istent nem azonosíthatjuk a világgal, tehát nem eshetünk a panteista gondolkodás csapdájába.

A jelen mozzanata - miként volt az a múltban is - szorosan összefügg az isteni kinyilatkoztatással, vagyis a Teremtő nem hagyta teremtményeit a teljes bizonytalanságban. A hívő embernek szent kötelessége, hogy szerepet vállaljon a megváltás nagy művében, és úgy alakítsa életét, hogy az a jövőre irányuljon, ahol majdan az örökkévalósággal kell szembenéznie.

Ezzel az igen szép gondolatsorral szöges ellentétben áll a pragmatizmus gondolatisága. Ez az irányzat Amerikában bontakozott ki, de hamarosan az öreg kontinensen is követőkre talált.

A pragmatizmus jellemzője annak különleges „igazságfogalmában" rejlik. Saját meghatározása szerint az igazság kritériuma tulajdonképpen nem más, mint a hasznosság, az érték és a siker. A pragmatista gondolkodók soha nem kutatják a dolgok végső lényegét, s teljesen hidegen hagyja őket a kezdetekről való elmélkedés is. Számukra nem az a lényeg, hogy az emberiség honnan származik és merrefelé halad, hanem kizárólag az, hogy mi, akik itt élünk, hogyan tudjuk minél hasznosabban eltölteni rövidre szabott életidőnket. Mindezeket látva talán nem tekinthetjük véletlennek, hogy a pragmatizmus éppen a gazdaságilag dinamikusan fejlődő Egyesült Államokban kelt életre a XIX. század végén, illetve a XX. század elején, de nyugodtan kimondhatjuk, hogy napjainkban még több követője van, mint annak idején. Az amerikai pragmatisták műveiben nagyon gyakran fordulnak elő a következő jól ismert pénzügyi kifejezések: profit, siker. Ezek a gondolkodók tehát kifejezetten „evilági" szemléletet tettek magukévá, nem érdekli őket a dolgok logikája, pusztán azok eredménye, avagy haszonértéke.

Nem hisznek abban, hogy a világ megmagyarázható lenne, ellenben határozottan vallják, hogy az emberi akarat csodákra képes önmagában véve is. A világ számukra nem egységes, hanem sokféle,

ezért a monoteizmusnál célszerűbb a politeista gondolkodás: az hűségesebben kifejezésre juttatja a világegyetem pluralitását. A pragmatista bölcselő tehát elméletben nem feltétlenül ateista, noha a gyakorlatban igencsak annak tűnik. Tagadja az emberi megismerés lehetőségét, tehát bizonyos vonásaiban felfedezhetjük benne a késő antikvitás szkepticizmusát, amin a két korszak állapotának összehasonlítása után nincs is okunk csodálkozni.

A pragmatizmus úttörői közül **William James** (1842-1910) és **John** Dewey (1859-1952) nevét kell kiemelnünk.

Szintén a XX. század folyamán irányult a filozófusok egy részének figyelme a nyelvészet kutatásának irányába. Így kelt életre az úgynevezett **nyelvfilozófia,** amelynek kialakulása jelentős mértékben összefüggött a filozófia másik diszciplínája, a logika bizonyos felismeréseivel. A nyelvfilozófia kutatásával foglalkozó bölcselők a logika bevonásával a különböző nyelvi elemek, illetve kifejezések többértelműségének kívánnának gátat szabni, több-kevesebb sikerrel. A cél egy olyan formális (mesterséges) nyelv megteremtése, amely már megtisztult a „salakanyagtól", és az emberi korlátok figyelembevételével a lehető legtökéletesebb, ennélfogva univerzálisnak is tekinthető. Mivel egy ilyen nyelv megalkotásához a már meglevő nyelveket elemezni, analizálni kell, így a nyelvtudománnyal behatóan foglalkozó filozófiai tudományágat inkább **analitikus filozófiának** szokták nevezni.

Az analitikus filozófia legnagyobb hatású képviselője **Ludwig Wittgenstein** (1889-1951) volt, aki az említett problémát a *Logikai-filozófiai traktátus* című művében igen nagy részletességgel vizsgálta. Az osztrák filozófus a tökéletes mesterséges nyelv megteremtésére tett kísérletet, illetve a nyelvhasználat olyan elvét próbálta meg kidolgozni, amely kizárná az értelmetlen kérdéseket. Kifejtette, hogy a szó jelentése mindig annak használatával azonos, de mivel egy adott szót más területen más jelentéssel is használhatunk, így nyelvünk szükségképpen többértelmű, vagyis az ideális nyelv fogalma nem több, mint hiú ábránd. Eközben Wittgenstein teljesen empirista álláspontra helyezkedve azt is megfogalmazta, hogy minden, ami nem tapasztalatból származik, csupán misztikum. Ezt az eszmefonalat aztán továbbgombolyítva a vallásbölcselet területére, kijelentette, hogy mivel az Istenről, a létről, az

abszolútumról való beszéd nem ellenőrizhető elemi tapasztalatokkal, ezek a kifejezések jelentés nélküliek, vagyis értelmetlenek. „Amiről nem lehet, arról ne is beszéljünk” - vallotta.

Hosszasan folytathatnánk még az elmúlt évszázadban meghatározó szereppel bíró különféle filozófiai irányzatok felsorolását - például a már említett neotomizmus és neopozitivizmus, vagy a legmodernebb marxista ihletésű tendenciák, esetleg az új metafizika, illetve az ún. kritikai realizmus megemlítésével -, de a legalapvetőbb irányzatokat tulajdonképpen már bemutattuk. A most említettek lényegileg ugyanazon kérdésekre próbálnak meg különféle - sok szempontból mégis azonos - válaszokat adni.

A modern filozófiának - csakúgy, mint az egyes szaktudományoknak - ma már be kell látnia, hogy a megismerésnek és a további fejlődésnek azért vannak bizonyos, emberi erőfeszítések révén kiküszöbölhetetlennek tűnő határai. A kutatók valójában már évtizedekkel ezelőtt keserűen szembesültek a ténnyel, miszerint ismereteinknek egyetlen axiómarendszerben történő, ellentmondásmentes kodifikációja nem lehetséges. A tudomány nem nélkülözheti a korábbi tapasztalatok felhasználását, vagyis az empirizmus látszik a leginkább helyes megközelítési módnak. Igen, csakhogy ami tapasztalati úton áll a rendelkezésünkre, az szükségképpen tartalmazhat hibákat. A műszaki mérések esetén úgyszólván lehetetlen dolog volna nem számolni a mérési hibákkal, tervezéskor az ember eleve tökéletlen voltából adódó hibákkal stb. Érdekes, hogy napjainkban - legalábbis a szakemberek közül - már egyre kevesebben hisznek a tudomány mindenhatóságában, és pontosan érzik az emberi tudásanyag végességét. Ez viszont még csak az egyik oldal. Tételezzük fel, hogy technikailag az abszolút tökéletesség határára érkezne el az emberiség, de ezt a materiális fejlettséget nem követné az erkölcsi színvonal ennek megfelelő emelkedése. Megoldódna az energiahiány, visszaállna az ózonlyuk épsége, megszűnnének a súlyos járványok és a katasztrofális éhínség, de az ember életét semmilyen erkölcsi törvényrendszer nem szabályozná, s mindenki szabadon azt tenné, ami éppen jólesik neki. A diktátor típusú személyek kiélhetnék hajlamaikat, az orvosok pénzért gyilkolhatnák a mások számára esetleg már nemkívánatos betegeket, a rendőrök bárkit szabadon lelőhetnének az utcán, és ez a „szabadságérzés” hamarosan áthatná az egész

társadalmat.

Talán nem véletlen, ha felbolydult és egyre inkább életidegenné váló világunkban különösképpen felértékelődött a filozófia egy nagyon fajsúlyos részterületének, az etikának a szerepe. A XX. század második felétől kezdődően a világ filozófustársadalmának érdeklődése egyértelműen az erkölcstan felé fordult.

Sokan egy egységes és egyetemes etikai normarendszer kidolgozásától várják a világ jövendő sorsának jobbra fordulását, de ennek konkrét mibenléte napjainkban legfeljebb még csak körvonalazódik. Az ezzel kapcsolatos kutatás - úgy tűnik - az ember és a természet, valamint az egyén és a társadalom viszonylatában keresi a kitörés lehetséges pontjait, amelyben nem kis szerepet szán a történelemben eddig szinte mindig sikerrel kecsegtető vallási szinkretizmus propagálásának, s majd alkalmasint felhasználásának. Másfelől viszont úgy tűnik, hogy korunk szekularizált társadalmai jórészt továbbra is inkább a „mindennek mértéke az ember” elv gyakorlati alkalmazásától várják a kitörési pont megtalálását, vagy ha úgy tetszik, a „megváltást”. S hogy a jövőben e kettő közül melyik szerez magának dominanciát, ennek megjövendölése már túlmutat a filozófiai, s még inkább a filozófiatörténeti kutatás illetékességén.

IDŐRENDI ÁTTEKINTÉS - A KÖTETBEN TÁRGYALT FILOZÓFUSOK

GÖRÖG FILOZÓFIA (i. e. Vll-i. sz. II. sz.)

I. e. XX. sz. Az első görög törzsek letelepedése

XXVI-XV. sz. A minószi kultúra időszaka

XVI-XIII. sz. A mükénéi kor. Királyság és patriarkális rabszolgaság

XIII. sz. A dór népvándorlás és a mükénéi civilizáció pusztulása

XIII-VIII. sz. Átmeneti kor

VIII. sz. Homérosz és Hésziodosz kora. Jón harcok

776 Az első olimpiai játék, a görög időszámítás kezdete

VIII-V sz. Archaikus kor

VII-V sz. A preszókratikus filozófia időszaka

470-399 Szókratész

427-347 Platón

384-322 Arisztotelész

I. e. III. sz.-i. sz. II. sz. A hellenizmus kora. Az antik filozófia hanyatló szakasza

KÖZÉPKORI FILOZÓFIA (II-XV. sz.)

I. sz. II-V sz. A patrisztika kora

354-430 Aurelius Augustinus

480-524 Manlius Severinus Boethius

IX-XII. sz. A skolasztika korai szakasza

810-877 Johannes Scotus Eriugena

1033-1109 Canterbury Anselmus

1050-1120 Johannes Roscellinus

1079-1142 Petrus Abaelardus

Egyéb irányzatok a skolasztika korszakában

980-1037 Avicenna

1126-1198 Averroes XIII. sz. A skolasztika virágkora. A tomizmus születése

1193-1280 Albertus Magnus

1221-1274 Bonaventura

1224-1274 Aquinói Tamás

XIV sz. A kései skolasztika. Átmenet a humanizmusba

1214-1294 Roger Bacon

1270-1308 Duns Scotus

1285-1347 William Ockham

1260-1327 Johannes Eckhart

AZ ÚJKORI FILOZÓFIA (XV-XIX. sz.)

1401-1461 Nikolaus Cusanus

1407-1457 Laurentius Valla

1469-1536 Rotterdami Erasmus

1469-1527 Niccoló Machiavelli

1478-1535 Thomas Morus

1548-1600 Giordano Bruno

1564-1641 Galileo Galilei

1561-1626 Francis Bacon

1568-1639 Tommaso Campanella

1588-1679 Thomas Hobbes

1596-1650 René Descartes

1623-1662 Blaise Pascal

1632-1677 Baruch Spinoza

1632-1704 John Locke

1646-1716 Wilhelm Leibniz

1685-1753 George Berkeley

1689-1755 Charles Louis Montesquieu

1694-1778 Voltaire

1711-1776 David Hume

1712-1778 Jean-Jacques Rousseau

1724-1804 Immanuel Kant

1730-1788 Georg Hamman

1744-1803 Johann Gottfried Herder

1748-1832 Jeremy Bentham

1749-1832 Johann Wolfgang Goethe

1759-1805 Friedrich Schiller

1760-1825 Claude Henri de Saint-Simon

1762-1814 Johann Gottlieb Fichte

1771-1858 Robert Owen

1772-1837 Charles Fourier

1775-1854 Friedrich Schelling

1770-1831 Georg Wilhelm Friedrich Hegel

1778-1860 Arthur Schopenhauer

1798-1857 Auguste Comte

1804-1872 Ludwig Feuerbach

1806-1873 John Stuart Mill

1808-1874 David Friedrich Strauss

1809-1865 Pierre Joseph Proudhon

Bár a logos ez örökre képtelenek értelmetlenségükben felfogni az emberek előbb is, mint hallották volna, s azután is, hogy már meghallották. Mert bár minden eszerint a logos szerint lesz, mégis olyanok, mintha nem vennének tudomást róla, mikor megismerkedni kezdenek oly szavakkal és tényekkel, amilyeneken én végigvezetem őket fölfejtve mindent természete szerint és megmagyarázva hogyan van. A többi ember azonban észre sem veszi, amit ébren tesz ugyanúgy, ahogy elfelejti, amit alva. Az ébrenlévőknek egy és közös a világuk, (az alvóknak mindegyike pedig) külön (világba lép). Közös java mindenkinek a gondolkodás. (Ezért) ahhoz kell igazodni, ami közös. De bár a logos közös, úgy él a sok ember, mintha külön gondolkodása volna. Nem kell alvók módjára tenni és beszélni. Amivel legfolytonosabban érintkeznek, a logosszal, ezzel meghasonlásban vannak, és amibe naponta belebotlanak, az nekik mintha idegen volna. (Mert) nem olyanokat gondol a sok ember, mint ahányba belébotlik, és ha tudomásul vette, akkor sem ismeri, csak véli magáról. (Mert) vélemény az ismerete még a legjobb vélekedőnek is, ahhoz ragaszkodik. De pedig Diké is lesújt a hazugságok kovácsaira és vallóira.

...éji rajongókra, mágusokra, bacchánsokra, bacchánsnőkre, mystésekre... Mert a beavatási szertartásokat, amelyeket az emberek megtartanak, szentségtelenül végzik. (Hiszen) ha nem Dionysos volna, akinek körmeneteket tartanak és énekelnek dalt phallosok kíséretében, a legszemérmetlenebb dolgot művelnék. De ugyanaz Hádés és Dionysos, akinek őrjöngenek és rajonganak. Az embereknek, ha teljesülne mindaz, amit kívánnak, nem válna javukra. Amikor megszülettek, élni kívánnak s hogy haláluk legyen, vagy még inkább: hogy megpihenjenek. És gyermekeket hagynak maguk után, hogy halál mindig újra legyen. Orvosszerek (a *tisztító szertartások... de tiszta ember csak nagyon ritkán akad egy, a sok ember tisztátalan)*. (Pedig) tisztálkodnak, hiába mocskolva be magukat vérrel, mintha valaki sárba hágván, sárral mosakodnék. Őrült színében tűnne fel, ha valaki észrevenné, mikor így tesz. És a szobrokhoz meg, ezekhez itt, imádkoznak, mintha valaki építményekkel társalkodnék, nem ismerve az isteneket, sem a hérósokat, hogy kik.

.. .Az emberekre az vár haláluk után, amit nem sejtenek s nem is vélnek. Nagyobb halálrésszel (ugyanis) nagyobb osztályrész jut

sorsul.

A harcban megölteket az istenek tisztelik és az emberek. (Mert) egyet választanak mindenekkel szemben a legkitűnőbbek, el nem apadó hírt a halandók között. A sok ember pedig eltöltekezik, akár a barmok. (Ha boldogság volna a test gyönyörűségeiben, az ökröket mondanók boldogoknak, mikor borsót találnak, hogy egyenek.) A szamarak a szecskát választják inkább, mint az aranyat. Sárnak örülnek (a disznók, a szárnyasok porban vagy hamuban mosakodnak). Csak ne hagyjon el benneteket a gazdagság, ephesosiak, hogy rátok bizonyuljon a nyomorúságtok.

...A gyermekek: szüleik fiai. Gyermekek játékai (az emberi vélemények). Mint aki elfelejti, hová visz az útja. A sejtés: nyavalyatörés. Amennyiről: látás, hallás, megismerés van, azt én *mind* többre tartom. Rossz tanújuk az embereknek a szemük és a fülük, ha barbár lelkűk van. Sem a halláshoz nem értenek, sem a beszédhez. Értelmetlenek, amikor hallottak, akkor is olyanok, mint a süketek. A közmondás azt vallja róluk: jelen is távol vannak. A szemek (ugyanis) a füleknél pontosabb tanúk. Csalódásban, élnek az emberek még arra nézve is, hogy a láthatókat megismerjék, hasonlóan Homéroshoz, aki a görögök között bölcsebb volt mindenkinél. Hiszen őt is gyermekek, akik tetvesz-kedtek, tartották bolonddá, mondván: ahányat megláttunk és megfogtunk, azt otthagyjuk, ahányat azonban sem nem látunk meg, sem meg nem fogunk, azt hozzuk magunkkal.

...Mert miféle nekik az értelmük vagy elméjük? A köznép énekeseire hallgatnak és tanítónak elfogadják a tömeget, nem tudván, hogy „a sok hitvány s a kevés a jó”. Priénében Biás volt az, a Teutamés fia, akinek súlyosabb a szava, mint a többieké. Érdemes volna az ephesosiaknak, akik már felserdültek, felakasztani magukat mindnyájuknak, és a serdületlenekre hagyni városukat, *hiszem ők voltak,* akik Hermodórost, köztük a legderekabb embert számkivetésbe küldötték, mondván: közöttük egy se legyen legderekabb, vagy pedig, ha másképp már nem lehet, másutt és mások közt. Egy nekem tízezer, ha a legkülönb.

...Buta ember minden szóra magánkívül van. Homérost (is) érdemes volna a versenyekről kikergetni és megkorbácsolni (és) Archi-lochost (is). A Sibylla (azonban) őrjöngő szájjal nevetségtelen s

cifrátlan s cicomátlan *szavakat* hangoztatván (ezredéveken áthat hangjával) istene által, (De) a legtöbbek tanítója Hésiodos. Róla hiszik, hogy a legtöbbet tudja, aki a napot és az éjét nem ismerte. Hiszen *e kettő* egy. Nem tudta, hogy a természete minden napnak egy. - („Hektórnak volt egy társa, egy éjszakán születtek" - ebből a sorból kitűnik, hogy Homéros innen magyarázza a sorsukat, hiszen ő is így beszél: „Azt mondom én, hogy a sorsát még senki sem kerülte ki az emberek közül.") Idő: gyermek, aki játszik, ostáblát: gyermekkirályé az uralom. Elrejteni a tudatlanságot jobb, (mint nyilvánosan mutogatni). Az Úr, akié a jóshely Delphoiban, nem mond ki semmit, nem rejt el semmit, hanem jelez. (De a legtöbb az isteni kinyilatkoztatásokból) hihetetlensége által elfut *az emberek elől,* hogy ne értsék meg.

...Nagyon sok mindent kell tudnia annak, aki bölcsességszerető ember. Thalés elsőnek értett a csillagokhoz. A kutyák (ugyanis azok, akik) megugatják, amit nem ismernek. A sokféle tudás nem tanít meg arra, hogy esze legyen valakinek. Mert Hésiodost is megtanította volna és Pythagorast, aztán meg Xenophanést is és Hekataiost. ...kétség, vitatkozás (Pythagoras) a szószátyárok elindítója és vezére. Ahánynak tanításával megismerkedtem, senki sem jut el odáig, hogy tudná, mi bölcs dolog mindentől külön.

...Ne látszatra találgassuk a legnagyobb dolgokat. A természet rejtekezni szeret. Ha *az ember* nem reméli a nem remélhetőt, kitalálni nem fogja, mert nehezen kitalálható és hozzáférhető. (Hiszen) akik aranyat keresnek, sok földet felásnak, míg találnak egy keveset. A lélek határait - mehetsz és meg nem találod, bejárj bár minden utat, mélysége akkora. Elkezdtem keresni önmagamat. (Amiképpen a pók hálója közepén állva, megérzi, ha a légy egy fonalát átszakítja, és gyorsan odafut, mintha fájna neki a szál elszakadása, ugyanúgy az ember lelke is, ha egy testrészét megérintették, odasiet, mintha nem tudná elviselni teste sérülését, amellyel szilárdan és arány szerint össze van kötve.)

...Indulat ellen harcolni nehéz, mert amit akar, a lélek árán veszi meg. Az éthossza kinek-kinek számára a daimon. A hybrist jobban kell oltogatni, mint a tűzveszedelmet. Emberi éthosszal (ugyanis) nem jár együtt értelem, az istenivel azonban együtt jár. Az ember a csecsemő nevet kapja az istentől ugyanúgy, ahogy a gyermek a

felnőtt férfitól. (A legszebb majom is csúnya az emberhez képest. A legbölcsebb ember is majom az istenhez képest bölcsességben, szépségben és minden másban.) Minden embernek osztályrészül jutott az, hogy ismerjen magára és józan legyen. Józanság a legnagyobb érdem és bölcsesség a természetre hallgatva igazat mondani és cselekedni.

...(Mert) egy a bölcs dolog: felfogni az értelmet, amely kormányoz, *áthatva* mindenen mindent. Ésszel beszélve meg kell erősítenünk magunkat azzal, ami mindenekben közös, mint törvénnyel a város, sőt még sokkal erősebben. Mert minden emberi törvény egyből táplálkozik: az isteniből. Ez ugyanis annyira érvényesül, amennyire akar, és elég az ereje mindennel szemben, és felül marad. Harcolnia kell a népnek a törvényét védve, mint várfalért. Törvény ez is: egy akaratának engedelmeskedni. Minden élőlényre az, aki pásztora, sújtva ügyel. És mindeneket kormányoz a villám. Az egyetlen bölcs dolog nevéül nem fogadja el és elfogadja Zeus nevét.

...Ezt a kosmost itt, amely ugyanaz mindenkinek, sem isten, sem ember nem alkotta senki, hanem volt mindig és van és lesz örökké élő tűz, amely fellobban mértékre és kialszik mértékre. Tűzváltozások: először tenger, a tengernek fele föld, fele meg tüzes lehelet. A tenger szétömlik és mértéke ugyanaz, mint amilyen előbb volt, mielőtt *belőle* a föld támadt volna. A Démétér itala is szétereszkedik, ha mozgatják. (Mint) találomra odaöntött dolgok halmaza a legszebb, a kosmos.

...(És) tudni kell, hogy a háború közös, és Diké Eris és minden viszályban és ínségből keletkezik. Ínség és elteltség... Háború mindenek atyja és mindenek királya. És egyeseket istenekké tett meg, másokat emberekké, egyeseket rabszolgákká tett, másokat szabadokká. Dikének nevét sem tudnák, ha mindez nem volna. Az istennek szép minden és jó és jogos, emberek gondolják ezt jogtalannak, amazt meg jogosnak.

...Nem értik meg, mint van az, ami ellenkezik, önmagával mégis összhangban: visszacsapó illeszkedés, mint íjé és lanté. Az íjnak tehát neve élet, műve pedig halál. Az orvosok (is tehát), akik vágnak, égetnek, (összevissza kínozva gonoszul a betegeket), elkérik az árát, bár semmit sem érdemelnek (a betegektől), hiszen ugyanazt cselekszik. A tenger: víznek a legtisztább és legszennyesebb,

halaknak ital és éltetőjük, embereknek azonban ihatatlan és halálos. A csavar útja egyenes és görbe, egy és ugyanaz. Az út fel és le ugyanaz. A hideg dolgok melegszenek, a meleg kihűl, a nedves megszárad, a száraz megnedvesedik. Betegség teszi az egészséget édessé és jóvá, éhség az elteltséget, fáradság a megpihenést. Az ellentétesre csiszolt illik össze (és) az ellenkezőből lesz a legszebb illeszkedés.

...Összeillő párok: egész és nem egész, egyező ellenkező, összhangzó széthangzó, és mindenből egy és egyből minden. Láthatatlan illeszkedés a láthatónál erősebb. Az isten nap éj, tél nyár, háború béke, elteltség éhség. És változik, miként a tűz, amikor elvegyül füstölőkkel, nevet kap aszerint, hogy melyik minek érzik. Ha minden létező füstté válna, az orr igazodnék el.

...Kelet és nyugat határa a Göncöl, s a Göncöllel szemben határköve a magas-égí Zeusnak. Ha a nap nem volna, a többi csillagok felől éjszaka volna. Az évszakok, amelyek mindent hoznak. (A nap) új napról napra. (A nap) szélessége egy emberi lábé. A nap (ugyanis) nem fogja áthágni mértékét, de ha mégis, az Erinnysek őt, Dikének poroszlói meg fogják találni. Az elől, ami soha le nem merül, hogy bújhatna el valaki?

...(Mert) a tűz mindenek felett ítél, amikor eljött és lesújt *mindenre.* A holtak (ugyanis) a trágyánál kidobnivalóbbak. De amikor itt van, neki feltámadnak és őrzői lesznek ébren eleveneknek és holtaknak. A halhatatlanok halandók, a halandók halhatatlanok, minthogy élik azoknak halálát, azoknak életét pedig halják. Halál mind, amennyit ébren látunk, és mind, amennyit alva: álom. (Az alvók) munkálkodnak (és együttműködnek abban, ami a kosmosban történik). Ugyanaz van benne az emberben élve és halva, és ébren és alva, és fiatalon és öregen. Mert ezek átcsapva azok s azok ismét átcsapva ezek. Ami változik, megpihen. Fáradság mindig ugyanazoknak fáradozni és ugyanazoknak uralma alatt lenni. Az ember az éjben világosságot gyújt magának, miután a látása kialudt, de él. Érintkezik a halottal alva, miután a látása kialudt, ébren érintkezik az alvóval.

...Ugyanazokba a folyamokba lépünk és mégsem ugyanazokba lépünk, vagyunk is, meg nem is vagyunk. (Mert) nem lehet kétszer ugyanabba a folyamba lépni. Ugyanazokba a folyamokba lépőkre

más és más víz árad. És a lelkek pedig a nedvességből párolognak fel. Szétszór és ismét összegyűjt, és jön és megy. A lelkeknek halál vízzé lenni, a víznek meg halál földdé lenni, de a földből víz lesz, a vízből pedig lélek. A lelkek a Hadésban illatérzők. A lelkeknek gyönyörűség nedvessé lenni. A felnőtt férfit, amikor megrészegedett, serdületlen gyermek vezeti, úgy támtorog, nem tudva hová lép, mert nedves a lelke. A léleknek logosa van, önmagát növelő. A száraz lélek a legbölcsebb s legkiválóbb.

.. .(Éli a tűz a föld halálát, a levegő éli a tűz halálát, a víz éli a levegő halálát, a föld a víz halálát.) A tűznek is ellenértéke a minden és a tűz mindennek az ellenértéke, ahogy az aranyé a vagyon és a vagyoné az arany. (Mert) közös a kezdet és a vég a kör kerületén. Nem tőlem, hanem a logostól hallván, bölcs dolog elismerni, hogy minden egy.

(Kerényi Károly fordítása)

Platón: Szókratész védőbeszéde

I. Hogyan hatott rátok, athéni férfiak, vádlóim beszéde, nem tudom; én bizony magam is kis híján beléjük feledkeztem, olyan meggyőzően beszéltek. Ámbár igazat úgyszólván semmit nem mondtak. Sok hazugságuk közül leginkább egyet csodáltam: azt, amelyben kijelentették, hogy óvakodnotok kell, nehogy rászedjelek, minthogy félelmes szónok vagyok. Nem szégyellték, hogy nyomban tettel cáfolok rájuk, miután egyáltalán nem mutatkozom félelmes szónoknak; ez volt, gondolom, a legnagyobb szégyentelenségük; hacsak nem azt nevezik ők félelmes szónoknak, aki igazat mond. Mert ha igen, akkor elismerem: szónok vagyok, bár nem olyan, amilyennek ők elképzelik. Mert ők, mint mondom, alig mondtak valami igazat, vagy éppen semmit sem; tőlem viszont a tiszta igazságot fogjátok hallani. De bizony Zeuszra, athéni férfiak, nem ékes szavú, szólamokkal és cifra kifejezésekkel feldíszített beszédeket, mint amilyeneket amazok mondanak, hanem az éppen kínálkozó szavakból álló, keresetlen beszédet. Mert hiszem, hogy mind igaz, amit mondok, és senki közületek tőlem mást ne várjon: mert hiszen nem is illenék, férfiak, hogy ebben az életkorban úgy lépjek elétek, mint valami beszédeket előre mintázgató ifjonc. De éppen ezért kérve kérlek, athéni férfiak: ha azt hallanátok, hogy ugyanolyan szavakkal védekezem, mint amilyenekkel a piacon, a

pénzváltók asztalainál - ahol sokatok hallgatott már engem - vagy másutt szoktam beszélni, ne csodálkozzatok, ne is zajongjatok miatta. Mert így áll a dolog: most állok először törvényszék előtt, több mint hetven-esztendős koromban, és szörnyen idegen számomra az itt szokásos beszédmód. Így hát, mint ahogy, ha történetesen valóban idegen volnék, megengednétek, hogy azon a nyelven és azon a módon szóljak, amelyen nevelkedtem, éppen úgy most is azzal a jogos, legalábbis nekem jogosnak tetsző kéréssel fordulok hozzátok, hogy adjatok engedélyt saját beszédmodoromra - lehet, hogy ez így rosszabb lesz, de lehet, hogy jobb; ám csak azt kell vizsgálnotok, arra kell fordítanotok figyelmeteket, vajon igazat mondok-e, vagy nem: a bírónak ugyanis ez az erénye, a szónoké pedig az igazmondás

II. Először is, athéni férfiak, a korábbi hazug vádak és a korábbi vádlók ellen kötelességem védekezni, és csak azután a későbbi vádak és a későbbi vádlók ellen. Mert sok vádlóm lépett már elétek, és már régóta, sok éven keresztül vádaskodtak, és nem mondtak semmi

igazat, s tőlük jobban félek, mint Anütosztól és társaitól, ámbár ezek is félelmetesek. De amazok még félelmesebbek, férfiak, akik majdnem mindnyájatokat még gyermekkorotokban elővettek és meggyőztek, és hamis vádakkal vádoltak engem, hogy „él egy bizonyos Szókratész, bölcs férfiú, aki az égi jelenségeket vizsgálgatja, fölkutat minden földalatti titkot, és a silányabb ügyet jónak tudja feltüntetni”. Ezek, athéni férfiak, akik ilyen híremet hintették el, ezek az én igazán félelmetes vádlóim. Mert hallgatóik azt gondolhatják, hogy aki ilyesmiket kutat, istenben sem hisz. Azután meg ezek a vádlóim sokan is vannak, és hosszú idő óta vádolgatnak már, méghozzá abban a korban szóltak hozzátok, amelyben a legkönnyebben hittetek nekik, mert gyermekek voltatok, vagy néhányan talán serdülők - és azok teljességgel a hátam mögött vádaskodtak, míg védelmezőm egy sem akadt. A legkülönösebb pedig az, hogy még csak a nevüket sem tudhatom, vagy mondhatom meg, kivéve, ha valamelyikük történetesen vígjátékíró. De ahányan csak irigy rágalmaikkal meggyőztek benneteket, vagy akik maguk meggyőzetvén, másokat győztek meg, ezek mindannyian teljesen hozzáférhetetlenek. Mert egyiküket sem idézhetem ide, nem cáfolhatom meg itt, hanem egyszerűen mintegy

árnyékokkal harcolva kell védekeznem és cáfolgatnom, anélkül, hogy valaki is válaszolna. Higgyétek el tehát, amit mondtam, hogy kétféle vádlóm van: mások az újonnan vádaskodók, és megint mások a régiek, akikről beszéltem, és lássátok be, hogy elsőször az utóbbiak ellen kell védekeznem. Hiszen ti is előbb a régebbiek vádjait hallgattátok, méghozzá sokkal inkább, mint a későbbiekét. Legyen hát: védenem kell magamat, athéni férfiak, és meg kell kísérelnem kiirtani belőletek, méghozzá ilyen rövid idő alatt, azt a rágalmat, mely oly hosszú ideig élt bennetek. Szeretném, ha ez sikerülne - föltéve, hogy nektek is, nekem is valamivel jobb így -, és szeretném, ha elérnék valamit a védekezésemmel. Hanem, úgy vélem, ez nehéz lesz, és egyáltalán nem kerüli el a figyelmemet, hogy mennyire nehéz. És mégis - forduljon úgy a dolog, ahogyan az istennek tetszik: engedelmeskednem kell a törvénynek, és védekeznem kell.

III. Kezdjük tehát a legelején, mi is az a vád, amelyből ellenem a rágalom keletkezett, és amelyben bízva Melétosz is megírta ellenem

ezt a vádiratot. Lássuk hát, mit beszéltek rágalmazóim, midőn rágalmaztak. Tekintsük úgy, mintha csak valóságos vádlók esküvel megerősített vádiratát olvasnánk föl: „Vétkezik Szókratész, és áthágja a törvényt, mert földalatti dolgokat és égi jelenségeket kutat, a silány ügyet jónak tünteti föl, és másokat is erre tanít.” Ilyenformán hangzik. Ilyesmit láttatok magatok is Arisztophanész vígjátékában. Ott valami Szókratészt léptetnek föl, aki azt mondogatja, hogy a levegőben sétál, és sok más butaságot is összelocsog, amiből én éppenséggel semmit sem értek. Ezt pedig nem azért mondom, mintha lenézném az ilyenfajta tudományt, ha valaki ilyen tekintetben valóban bölcs - nehogy Melétosz még ezért is perbe fogjon! -, hanem azért, athéni férfiak, mert semmi közöm sincs az egészhez. Sokatokat hívhatom erre tanúul, és azt óhajtom: világosítsátok föl egymást, és mondjátok el, ahányan csak engem beszélgetni hallottatok - márpedig sokan vannak közte-tek ilyenek -, mondjátok hát el egymásnak, vajon hallott-e valaha is valamelyiktek engem ilyesmiről, akár sokat, akár keveset beszélgetni. Ebből aztán fölismerhetitek, hogy ilyen a többi dolog is, amit rólam a sokaság állít.

IV Tehát sem ebből nem igaz semmi, sem az nem igaz, amit

némelyektől hallhattatok, hogy emberek nevelésére vállalkozom, és ezzel pénzt keresek. Ámbár azt is szépnek tartom, ha valaki ért az emberek neveléséhez, mint a leontinói Gorgiasz, a keószi Prodikosz és az éliszi Hippiasz. Ezek mindegyike ért hozzá, férfiak; városról városra járnak, és ráveszik az ifjakat, aki pedig saját polgártársaik közül ingyen lehetnek együtt azzal, kivel csak akarnak, hogy amazok társaságát hagyják el, őhozzájuk csatlakozzanak, fizessenek nekik érte, és még hálát is érezzenek irántuk. Egyébként nálunk is él még egy ilyen ember, egy paroszi bölcs, akiről megtudtam; hogy itt tartózkodik. Véletlenül találkoztam ugyanis valakivel, aki egymaga többet fizetett már a szofistáknak, mint a többiek együttvéve: Kalliasszal, Hippo-nikosz fiával. Ezt azután megkérdeztem, mert van neki két fia: „Kalliasz - így szóltam hozzá -, ha két fiad csikónak vagy borjúnak született volna, ugye valami felügyelőt kellene melléjük keresnünk és felfogadnunk, aki széppé és jóvá tenné őket a hozzájuk illő erényekben? Ez pedig vagy a lóidomítók, vagy a gazdálkodók közül kerülne. Most azonban, minthogy a fiaid emberek, milyen felügyelőt szándékozol fogadni melléjük? Ki ért a hozzájuk illő erényekhez, az emberi és polgári erényekhez? Gondolom, megfontoltad már ezt, hiszen fiaid vannak. Van-e már valakid - kérdeztem -, vagy nincs?” „Van bizony” -felelte. „Kicsoda? - szóltam. - Hová való és mennyiért tanít?” „Euénosz - válaszolta paroszi ember, Szókratészom, és öt mináért.” Én pedig magasztaltam Euénoszt, ha valóban ért ehhez a mesterséghez és ilyen mértéktartással tanít. Hiszen magam is dicsekedném és büszkélkedném vele, ha értenék ehhez: csakhogy nem értek hozzá, athéni férfiak.

V De talán valaki közületek ezt az ellenvetést tehetné: „De hát, Szókratész, mi is ez a te ügyed? Hogyan keletkeztek rólad e rágalmak? Hiszen ha semmi egyebet nem míveltél volna, mint mások, ha nem cselekedtél volna mást, mint a sokaság, bizonyára nem támadt volna felőled ez a hír és beszéd. Mondd meg hát, mi az okuk, nehogy elhamarkodottan ítéljünk feletted.” Úgy látom, igaza van annak, aki ezt kérdezi, és meg is kísérelem kifejteni nektek, mi hozta rám ezt az elnevezést és rágalmat. Halljátok hát! Lehet, hogy akad majd közületek, aki azt hiszi, tréfálok; de tudjátok meg: a tiszta igazságot mondom. Én ugyanis, athéni férfiak, nem más miatt, hanem bizonyos bölcsesség miatt jutottam ahhoz a névhez. És miféle bölcsesség miatt? Bizonyosan valami emberi bölcsesség

miatt, mert valóban úgy lehet, hogy ebben a tekintetben bölcs vagyok. Azok ellenben, akiket az imént említettem, valami, az emberinél magasabb bölcsesség birtokosai, vagy ha nem, nem tudom, mit mondjak. Mert én ahhoz nem értek, és aki azt állítja, hogy értek, az hazudik, és azért mondja, hogy rágalmazzon. És most, athéni férfiak, kérlek, ne zajongjatok, ha valami nagyot találnék mondani. Mert nem enyém a szó, amit most mondanék, hanem aki elég hitelt érdemel előttetek, olyan valakire hivatkozom. Az én bölcsességemre vonatkozóan ugyanis, hogy van-e és milyen, tanúul a delphoi istent állítom elétek. Khairephónt ugye ismeritek? Ő nekem gyermekkori barátom, és közületek is a legtöbbnek barátja, veletek menekült ő is ama futás idején, és veletek együtt tért haza. Azt is tudjátok, milyen volt Khairephón, milyen buzgó mindabban, amibe csak belefogott. Többek között egyszer Delphoiba is elment, és ilyen jóslatot mert kérni - de, amint kérlek, ne zajongjatok, férfiak azt kérdezte tehát, van-e ember, aki nálam bölcsebb. A Püthia pedig azt a választ adta, hogy nálam senki sem bölcsebb. Erről az ő itt jelen levő testvére tanúskodik előttetek, mert ő maga már halott.

VI. Figyeljetek mármost, miért mondom el mindezt: mert föl akarlak világosítani benneteket, honnan eredt ellenem a rágalom. Mikor ugyanis én ezt meghallottam, a következőképpen elmélkedtem: Mit is mond az isten, vajon mire céloz? Mert annyi bizonyos: én magam egyáltalán nem tudok róla, hogy akár nagyon, akár csak valamennyire is bölcs volnék. Mit akarhat tehát mondani, mikor kijelenti, hogy én vagyok a legbölcsebb? Mert csak nem hazudik; hiszen neki ezt az isteni törvény nem is engedi. Hosszú ideig bizonytalanságban voltam afelől, mit akar mondani, végre nagy nehezen a következő utat találtam, hogy szava jelentését kutathassam. Elmentem egyikéhez azoknak az embereknek, akik bölcs hírében állanak, hogy ha valahol, hát nála megcáfoljam a kinyilatkoztatást, és bebizonyítsam a jósszónak, hogy „íme, ez bölcsebb nálam, te pedig azt mondtad, hogy én vagyok a legbölcsebb”. Jól megvizsgáltam ezt az embert - a nevét nem szükséges említenem, elég az, athéni férfiak, hogy egyike volt azoknak az államférfiaknak, akiknél én vizsgálódva így jártam -, társalogtam vele, és úgy láttam, hogy ezt az embert bölcsnek találja ugyan sok más ember, leginkább pedig ő maga, valójában azonban nem az. Azután megkíséreltem neki is bebizonyítani, hogy bár

bölcsnek véli magát, mégsem az. Így aztán ellenségemmé vált ő is, és még sok más is, aki jelen volt. Elmenve azután számot vetettem magammal, s úgy találtam, hogy ennél az embernél bizony bölcsebb vagyok. Mert valószínű ugyan, hogy egyikünk sem tud semmi szépet és jót, csakhogy ő azt véli, hogy tud, noha nem tud, én viszont, mint ahogy nem tudok, nem is vélem azt, hogy tudok. Úgy látszik hát, hogy én evvel a kicsiséggel mégiscsak bölcsebb vagyok nála, hogy amit nem tudok, arról nem is vélem, hogy tudom. Azután egy másikat kerestem fel, egyikét azoknak, akiket amannál is bölcsebbnek tartottak, és teljességgel ugyanazt tapasztaltam. És így aztán ez is meg sok más ember is ellenségemmé vált.

VII. Ezután mármost sorban mentem tovább mindegyikhez, érezve, félve, bánva, hogy ellenségeket szerzek - és mégis elkerülhetetlennek tartottam, hogy ne az isten kijelentését becsüljem a legtöbbre: a jóslat jelentésének vizsgálása érdekében el kellett tehát mennem mindenkihez, aki valamely tudás hírében állott. És, a kutyára, athéni férfiak - hiszen az igazságot kell mondanom előttetek - ilyesmit tapasztaltam: azokról, akik a legjobb hírben állnak, az isten szava értelmében vizsgálódva úgy láttam, hogy a bölcsesség dolgában csaknem a legfogyatékosabbak; mások viszont, akikről pedig azt tartották, hogy értéktelenebbek, a józan belátásra rátermettebbnek látszottak. Most pedig fel kell előttetek tárnom bolyongásom történetét: miféle munkákat végeztem el, csak azért, hogy mégis megcáfolatlan maradjon a kinyilatkoztatás. Az államférfiak után a költőket kerestem föl, a tragédia- és dithüramboszköltőket meg a többieket, hogy ott tetten érhessem magam, mennyivel tudatlanabb vagyok náluk. Elővettem tehát azokat a költeményeiket, amelyekre, úgy láttam, a legtöbb gondot fordították, és apróra kikérdeztem őket, hogyan értették, amit mondtak, hogy egyszersmind tanuljak is tőlük valamit. Szégyellem megmondani nektek, férfiak, az igazat; de mégis ki kell mondanom. Úgyszólván mindenki, aki jelen volt, náluk okosabban tudott hozzászólni ahhoz, amit ők maguk szereztek. Egyszóval megtudtam a költőkről is, hogy nem bölcsesség folytán költik, amit költenek, hanem valami természeti adottságnál fogva, bizonyos ihletettségben, mint a jövendőmondók és jósok; mert ezek is sok szépet beszélnek, de semmit sem tudnak arról, amiről beszélnek. Valami ehhez hasonló történik, úgy láttam, a költőkkel is. Ugyanakkor észrevettem, hogy ők költészetük miatt azt képzelik:

más dolgokban is ők a legbölcsebbek, pedig nem azok. Eltávoztam tehát tőlük, és úgy éreztem: őket is éppen avval múlom felül, amivel az államférfiakat.

VIII. Végül is a kézműveseket látogattam meg. Magamról ugyanis tudtam, hogy úgyszólván semmit sem tudok, róluk pedig már előbb is gondoltam, hogy olyannak találom őket, mint akik sok szép dologhoz értenek. Ebben azután nem is csalódtam, mert értettek olyasmikhez, amikhez én nem - és ennyiben bölcsebbek is voltak nálam. Csakhogy, athéni férfiak, úgy találtam, hogy ugyanaz a hibájuk a jó kézmíveseknek is, ami a költőknek: mindegyik, aki a maga mesterségét jól végezte, azt képzelte, hogy minden más dologban is ő a legbölcsebb, és bizony ez a hibájuk eltakarta azt a bölcsességet is; így azután a jósszó nevében megkérdeztem magamtól, vajon azt választanám-e, hogy olyan maradjak, amilyen vagyok, csöppet sem bölcs az ő bölcsességük, de nem is tudatlan az ő tudatlanságuk szerint, vagy mindkét tulajdonságuk meglegyen bennem is. És azt feleltem magamnak és a jósszónak, hogy jobb nekem, ha olyan maradok, amilyen vagyok.

IX. E vizsgálódások következtében, athéni férfiak, sok gyűlölség keletkezett ellenem, méghozzá a legterhesebb és legsúlyosabb gyűlölségek. Annyira, hogy sok rágalom is származott belőlük, és ezért adták nekem a „bölcs" nevet is. Mert a jelenlevők mindannyiszor azt hiszik, hogy én magam bölcs vagyok mindabban, amiben másokat cáfolgatok. De alighanem úgy áll a dolog, férfiak, hogy valójában egyedül az isten bölcs, és evvel a jósigével azt mondta, hogy az emberi bölcsesség keveset vagy éppenséggel semmit nem ér, és kitetszik az is, hogy nem Szókratészt értette, csak felhasználta az én nevemet, például állítva engem, mintha csak ezt mondaná: „Az közületek a legbölcsebb, emberek, aki, mint Szókratész, felismerte, hogy bölcsesség tekintetében valójában semmit sem ér." Ezért megyek el még most is mindenüvé, ezt kutatom és vizsgálom az isten kijelentése értelmében, ha valakit akár a városbeliek, akár az idegenek közül bölcsnek gondolok; ha azután úgy látom, hogy nem az, akkor az isten oldalára állok, és kimutatom, hogy nem bölcs. És e miatt az elfoglaltságom miatt nem jutott időm sem a város ügyeivel, sem házi ügyeimmel említésre méltó módon törődnöm, hanem ezerszeres szegénységben élek az isten szolgálata miatt.

X. Ezenkívül az ifjak önként csatlakoznak hozzám, azok, akiknek a legtöbb ráérő idejük van, a leggazdagabbak gyermekei; szeretik hallgatni, amint az embereket vizsgálgatom; azután ők maguk is gyakran utánoznak engem, és megkísérelnek másokat is megvizsgálni; és azután, gondolom, találnak is nagy bőségben olyan embert, aki azt hiszi magáról, hogy tud valamit, pedig csak nagyon keveset vagy semmit sem tud. Az általuk megvizsgáltak pedig nem rájuk haragszanak meg, hanem énrám, és azt mondják, hogy „van egy bizonyos nagyon utálatos Szókratész, és megrontja az ifjúságot". Ha pedig valaki megkérdi tőlük, milyen cselekedettel és milyen tanítással teszi ezt, semmit sem tudnak felelni, mert hiszen nem tudják; de hogy el ne árulják zavarukat, azokat a minden bölcselkedővel szemben kéznél levő dolgokat emlegetik: az égi jelenségeket meg a föld alatti dolgokat, az istentagadást, a silány ügy jobbnak való feltüntetését. Mert az igazat, gondolom, nem szívesen mondanák meg, azt tudniillik, hogy kiderült róluk: megjátsszák, hogy tudnak valamit, de nem tudnak semmit. Minthogy pedig ezek, úgy tartom, becsvágyóak és ingerültek, sokan vannak, és együvé sorakozva meggyőző hévvel beszélnek rólam, sikerült és sikerül is teletölteniük a fületeket heves rágalmaikkal. Közülük lépett föl ellenem Melétosz is, Anütosz is, Lükón is. Melétosz a költőkért haragszik rám, Anütosz a kézmívesekért és államférfiakért, Lükón a szónokokért. Így hát, mint ahogy már kezdetben mondtam, csodálkoznék, ha ilyen rövid idő alatt ki tudnám belőletek irtani azt az oly nagyra nőtt rágalmat. Íme az igazság, athéni férfiak, kimondtam előttetek, anélkül, hogy akármit is eltitkoltam vagy elrejtettem volna. Pedig majdnem biztosan tudom, hogy éppen evvel magamra haragítalak. Ez viszont megint csak bizonyítéka annak, hogy igazat mondok, hogy valóban ezen alapul az ellenem szóló rágalom, és hogy ez az oka. És akár most, akár máskor vizsgáljátok mindezt, így fogjátok találni.

XI. Avval szemben, amivel régi vádlóim vádoltak, legyen elég előttetek ennyi védelem. Melétosszal, a derék és államát szerető Melé-tosszal, mint ő nevezi magát, és a későbbiekkel szemben kísérelem meg ezek után a védekezést. Vegyük hát újra elő, mert ők másfajta vádlók, az ő vádiratukat is. Valahogy így szól: „Vétkezik Szókratész -mondja -, mert megrontja az ifjúságot, és nem hisz azokban az istenekben, akikben a város, hanem más, új daimónok működésében." Ilyen hát a vád: vizsgáljuk meg ennek a vádnak

minden pontját. Azt állítja, azzal vétkezem, hogy megrontom az ifjúságot. Én pedig, athéni férfiak, azt mondom: Melétosz vétkezik, minthogy komoly dolgokból tréfát űz, és könnyedén főbenjáró bűnnel vádolva törvényszék elé idéz embereket, buzgalmat és aggodalmat színlelve olyan dolgokban, amelyekre idáig soha semmi gondot nem fordított. Hogy ez így van, megkísérlem nektek is bebizonyítani.

XII. És most gyere csak, Melétosz, és felelj: vajon fontosnak tartod, vagy éppen nem, hogy az ifjak a lehető legderekabbak legyenek?

MELÉTOSZ

Én bizony igen.

SZÓKRAI'ÉSZ

Rajta hát, mondd meg most ezeknek itt, ki teszi őket derekabbá. Világos, hogy tudod, hiszen törődöl vele. A megrontójukat már meg is találtad: engem, amint mondod; ide is állítasz; be is vádolsz. De most jelöld meg azt, aki derekabbá teszi őket, és jelentsd ezeknek, kicsoda az. Látod, Melétosz, hallgatsz, és egyetlen szót sem tudsz szólni. Nem tartod ezt csúfságnak és elég bizonyítéknak az állításomra, hogy soha nem törődtél a dologgal? De hát mondd meg már, te derék ember, ki teszi őket derekabbakká.

MELÉTOSZ

A törvények.

SZÓKRATÉSZ

De nem azt kérdem, te legderekabb, hanem melyik ember, aki mindenekelőtt ezeket is ismeri, a törvényeket.

MELÉTOSZ

Hát ezek a bírák, Szókratész.

SZÓKRATÉSZ

Hogy érted, Melétosz? Ezek tudják az ifjakat nevelni és derekabbá tenni?

Melétosz

De mennyire!

Szókratész

És vajon mindnyájan, vagy némelyikük igen, némelyikük nem?

Melétosz

Mindnyájan.

Szókratész

Hérára, jól beszélsz! Nagy bőségében vagyunk hát a jótevőknek. Hát aztán? Ezek a hallgatók itt derekabbá teszik őket, vagy nem?

Melétosz

Ezek is.

Szókratész

Hát a tanács tagjai?

Melétosz

A tanács tagjai is.

Szókratész

Hogyan, Melétosz, csak nem a népgyűlésben a népgyűlés tagjai rontják meg az ifjúságot? Vagy talán azok is mindnyájan derekabbá teszik?

Melétosz

Azok is.

Szókratész

Úgy látszik tehát, minden athéni polgár derekabbá és jobbá teszi őket, kivéve engem: én vagyok egyedül a megrontójuk. Ezt mondod?

MELÉTOSZ

Bizony nagyon is, éppen ezt mondom.

SZÓKRATÉSZ

így hát nagy szerencsétlenségre ítélsz. És most kérlek, felelj. Úgy gondolod, a lovaikkal is így áll a dolog? Minden ember jobbá teszi őket, és csak egy rontja el? Vagy pedig éppen az ellenkezője igaz: egy képes csak derekabbá tenni a lovakat, vagy csak nagyon kevesen: a lovászok. A többiek pedig, ha foglalkoznak velük és használják őket, elrontják. Nem így áll a helyzet, Melétosz, a lovakkal is és minden más élőlénnyel is? De bizony így, akár tagadjátok, te és Anütosz, akár beleegyeztek. Mert hiszen nagy-nagy szerencséje volna az ifjaknak, ha csak egy ember rontaná őket, és a többi mind javítaná. Csakhogy, Melétosz, te eléggé bebizonyítod most, hogy soha nem is gondolkoztál az ifjúság felől, és világosan kimutatod azt a gondatlanságot, hogy soha nem törődtél avval, amiért engem törvényszék elé vezetsz.

XIII. De, Zeuszra, azt is mondd meg nekünk, Melétosz, vajon derék vagy gonosz polgártársak között jobb-e élnünk? Felelj hát, ember! Nem kérdezek nehezet. Hát nem tesznek a gonoszok az ő közvetlen környezetükkel mindig valami rosszat, a jók pedig valami jót?

MELÉTOSZ

Dehogynem.

SZÓKRATÉSZ

És van-e, aki inkább óhajtja, hogy a vele élők ártsanak neki, mint hogy használjanak? Felelj, te derék ember! Hiszen a törvény is azt parancsolja neked, hogy felelj. Van-e olyan, aki jobb szereti, ha ártanak neki?

MELÉTOSZ

Olyan nincs.

SZÓKRATÉSZ

Most aztán mondd meg azt is, vajon miért idéztél engem ide; azéi't, mert az ifjúságot szándékosan, vagy azért, mert akaratlanul rontom meg és teszem gonosszá?

MELÉTOSZ

Én bizony azért, mert szándékosan.

SZÓKRATÉSZ

Hogyan, Melétosz, annyival bölcsebb volnál te, ily fiatal létedre, nálam, az öregnél, hogy fölismered: a rosszak mindig rosszat mívelnek a hozzájuk legközelebb állókkal, a jók meg jót - én pedig a tudatlanságnak oly fokára jutottam, hogy azt sem értem meg: ha a velem együtt élők közül valakit gonosszá teszek, annak a veszélynek teszem ki magam, hogy az ő részéről valami ártalom ér majd - és ilyen nagy bajt szándékosan okozok, ezt mondod? Ezt ugyan nem hiszem el neked, Melétosz, és azt hiszem, más sem akad, aki elhiggye. Hanem vagy nem rontom meg őket, vagy ha megrontom, akaratlanul teszem, és így te mindkét esetben hazudsz. Ha pedig akaratlanul rontom meg, az ilyen akaratlanul elkövetett vétségekért a törvény szerint nem ide kell idézni az embert, hanem személyesen külön felkeresve felvilágosítani és inteni. Mert világos, hogy ha ezt megtudom, fölhagyok avval, amit akaratlanul teszek. De te óvakodtál attól, hogy velem együtt légy és fölvilágosíts, ezt egyáltalán nem akartad, hanem ide idézel, ahová a törvény szerint a büntetésre és nem a tanításra szorulókat kell idézni.

XIV Bizony, athéni férfiak, most már világos, amit mondtam, hogy Melétosz ezekkel a dolgokkal soha egy csöppet sem törődött. Mindazonáltal, mondd meg nekünk, Melétosz, mivel rontom meg szerinted a fiatalabb embereket? Vagy igaz is! A benyújtott vádirat szerint azt tanítom, hogy ne higgyenek az istenekben, akikben a város hisz, hanem más, új daimónok működésében. Nem azt mondod, hogy ilyen tanítással rontom meg őket?

MELÉTOSZ

De igen, nagyon is, éppen ezt mondom.

SZÓKRATÉSZ

Most pedig magukra az istenekre, akikről éppen szó van, Melétosz, mondd meg ezt még világosabban nekem és ezeknek a férfiaknak. Mert én sehogyan sem tudom megérteni, mit állítasz: azt tanítom-e, hogy bizonyos istenekben hinni kell, és így magam is hiszek istenekben, és nem vagyok teljességgel istentagadó, és nem is ez a vétkem, csak az, hogy nem azokban az istenekben hiszek, akikben a város, hanem másokban - ezzel vádolsz-e, hogy másokban? Vagy azt állítod, hogy egyáltalán nem hiszek istenekben, és másokat is erre tanítok?

MELÉTOSZ

Azt mondom, hogy egyáltalán nem hiszel istenekben.

SZÓKRATÉSZ

Különös ember vagy, Melétosz; ugyan miért állítod ezt? Hát sem a napot, sem a holdat nem tartom istennek, mint a többi ember?

MELÉTOSZ

Zeuszra, nem, igaztévő férfiak! Hiszen a napot kőnek mondja, a holdat meg földnek.

SZÓKRATÉSZ

Azt hiszed talán, kedves Melétosz, hogy Anaxagoraszt vádolod? Annyira lenézed ezeket, annyira járatlannak tartod őket az irodalomban, hogy azt hiszed, nem tudják: a klazomenai Anaxagorasz könyvei vannak tele ezekkel a beszédekkel? S így hát azt tanulják tőlem az ifjak, amit ha nagyon drágán, hát egy drachmáért megvásárolhatnak maguknak a színházban, hogy aztán kinevethessék Szókratészt, ha úgy tesz, mintha az övé volna ez a tanítás, mely egyébként még képtelen is? De Zeuszra! Olyan erős a meggyőződésed, hogy én semmiféle istenben nem hiszek?

MELÉTOSZ

Bizony nem hiszel, Zeuszra, egyáltalán nem.

SZÓKRATÉSZ

Hihetetlen, amit mondasz, Melétosz, méghozzá úgy látom, neked magadnak is. Mert úgy látom, athéni férfiak, nagyon elbizakodott és féktelen ez az ember, és vádiratát is kétségtelenül elbizakodottságból, féktelenségből és éretlenségből nyújtotta be. Úgy viselkedik, mintha csak valami rejtvényt adott volna föl, és most kísérletet tesz: „Vajon rájön-e ez a bölcs Szókratész, hogy csak tréfálok és enmagamnak ellentmondók, vagy becsaphatom őt is meg a többieket, a hallgatóságot is?" Én úgy látom, magamagának mond ellent a vádiratban, mintha csak ezt mondaná: „Vétkezik Szókratész, mert nem hisz istenekben, hanem istenekben hisz." Ezt pedig csak olyan ember mondhatja, akijátszik a szavakkal.

XV Vizsgáljátok meg velem együtt, férfiak, miért hiszem, hogy Melétosz ezt mondja. Te pedig felelj nekünk, Melétosz. És itt, kérlek, ne feledkezzetek meg arról, amire már kezdetben kértelek, hogy ne zajongjatok, ha az általam szokásos módon intézem hozzátok beszédemet.

Van-e olyan ember, Melétosz, aki emberi dolgok létezésében hisz, emberek létezésében azonban nem? Feleljen, férfiak, és ne összevissza kiabáljon. Van-e, aki a lovak létezésében nem hisz, de a lóversenyekében igen; vagy aki a fuvolásokéban nem, de a fuvolaszóéban igen? Nincs, te legkitűnőbb ember; és ha te nem akarsz felelni, majd megmondom én, neked és mindezeknek itt. De most felelj legalább erre: van-e, aki daimónok működésében hisz, daimónokban azonban nem?

MELÉTOSZ

Nincs.

SZÓKRATÉSZ

Szerencse, hogy nagy nehezen válaszoltál - e férfiak parancsára. Azt mondod, ugye, hogy daimónok működésében hiszek és tanítom létezésüket, már akár újakét, akár régiekét. Daimónok működésében tehát hiszek a te szavaid szerint, melyeket esküvel is megerősítettél

a vádiratodban. Ha viszont daimónok működésében hiszek, feltétlenül szükséges, hogy daimónokban is higgyek. Nem így áll a dolog? De így áll: fölteszem, hogy egyetértesz, minthogy nem felelsz. A daimónokat pedig nem tartjuk-e isteneknek vagy istenek gyermekeinek? Mit mondasz: igen vagy nem?

MELÉTOSZ

Igen.

SZÓKRATÉSZ

Ha tehát daimónokban hiszek, ahogyan mondod, és ha a daimónok valamiféle istenek, akkor úgy van, amint mondtam, hogy csak rejtvényt adsz fel és tréfálsz, mikor azt állítod, hogy nem hiszek az istenekben és megint csak hiszek bennük, minthogy hiszek a daimónokban. Ha pedig a daimónok az isteneknek valamiféle fattyúgyerme-kei nimfáktól vagy másoktól, ahogyan tartják is róluk, akkor hát hin-né-e ember, hogy istenek gyermekei vannak, istenek azonban nincsenek? Ez éppoly képtelenség volna, mint hogyha valaki elismerné, hogy a lovaknak és szamaraknak vannak csikaik: az öszvérek, azt azonban már nem ismerné el, hogy lovak és szamarak is vannak. Tehát, Melétosz, nem lehet másképp, te ezt a vádiratot azért nyújtottad be, hogy bennünket próbára tégy, vagy pedig, mert zavarban voltál, hogy mí-lyen valóságos vétekkel vádolj engem. De hogy ezt elhitesd bárkivel is, akinek csak egy csöpp kis esze van, hogy valaki, aki daimóni és isteni dolgokban hisz, ugyanaz az ember nem hisz sem daimónokban, sem istenekben, sem héroszokban - az teljesen lehetetlen.

XVI. Tehát, athéni férfiak, annak bizonyítására, hogy a Melétosz vádirata értelmében nem vagyok vétkes, azt hiszem, nincs szükség nagy védelemre, hanem ennyi is éppen elég. Amit azonban előbb mondtam, hogy sokan nagyon meggyűlöltek engem, higgyétek el, hogy igaz. És ez az, ami engem elveszít, ha elveszít, nem Melétosz, nem is Anütosz, hanem a sokaság rágalma és irigysége. Mert ez maisok más derék embert elveszített, és gondolom, fog is még elveszíteni; attól ugyan nem kell félnem, hogy énnálam megállapodik.

De valaki talán így szólhatna: „Hát nem szégyelled magad,

Szókratész, amiért olyan foglalatossággal foglalkozol, amely most könnyen halálra vihet?” Én pedig ennek igaz szóval így felelnék: „Nem beszélsz helyesen, ember, ha azt hiszed, hogy olyan férfinak, akiben csak egy kis érték van is, az életben maradás vagy meghalás eshetőségét kell mérlegelnie, és nem csupán azt vizsgálnia, mikor valamit mível, vajon igazságos vagy igazságtalan, derék vagy rossz emberhez illő dolgot cselekszik-e. Hiszen a te szavad szerint silány volna mindaz a félisten, aki Trójában lelte végét, és a többi közt Thetisz fia is, aki annyira semmibe vette a veszélyt a gyalázathoz képest, amit talán el kellett volna tűrnie, hogy mikor Hektói* megölésére vágyott, s anyja, az istennő - gondolom - ilyenformán szólt hozzá: „Gyermekem, ha barátod, Patroklosz haláláért bosszút állsz és megölöd Hektórt, magadnak is meg kell halnod, mert - így szólt - *nyomban Hektor után készen vár rád is a végzet”;* akkor ő, noha hallotta ezt a beszédet, a halállal és veszéllyel nem törődött, sokkal inkább félt attól, hogy gyáván életben maradjon és barátait bosszulatlanul hagyja; így szólt: *„Arn haljak meg azonnal...* ha megbüntettem a bűnöst, semhogy itt vesztegeljek nevetségül, *görbe hajóknál, terhe a földnek. ”* Csak nem hiszed, hogy ő törődött volna halállal és veszéllyel? Mert igazság szerint úgy áll a dolog, athéni férfiak: ahová valaki egyszer odaállt, mert azt a helyet találta legjobbnak, vagy mert a vezére oda rendelte, ott kell maradnia szerintem és szembeszállnia a veszéllyel, és nem szabad a halállal vagy bármi mással jobban törődnie, mint a gyalázattal.”

XVII. Szörnyűséget követtem volna el, athéni férfiak, ha én, akinek az általatok elöljáróimmá választott hadvezérek jelölték ki a helyemet Potidaiánál, Amphipolisznál és Délionnál, és helytállottam úgy, mint a többiek, azon a helyen, ahová állítottak, és szembeszálltam a halállal, most pedig, mikor felfogásom és meggyőződésem szerint, ha isten jelölte ki a helyemet, hogy bölcselkedve, magamat és másokat vizs-gálgatva éljek, annyira félnék a haláltól vagy bármi mástól, hogy elhagyjam a helyemet. Szörnyű lett volna bizony, és voltaképpen igazság szerint akkor idézhetnének törvényszék elé, hogy nem hiszek az istenek létezésében, minthogy nem engedelmeskedem az isteni szónak, félek a haláltól, és bölcsnek tartom magamat, pedig nem vagyok az. Mert ha valaki fél a haláltól, férfiak, az nem tesz mást, mint hogy bölcsnek tartja magát, mikor pedig nem az; mert ez is csak annyi, hogy azt hiszi, tudja, amit nem tud. Hiszen senki sem tud a halálról

semmit, még azt sem, hogy nem éppen a legnagyobb jótétemény-e mindenekelőtt az ember számára - és mégis úgy félnek tőle, mintha bizonyosan tudnák, hogy a legnagyobb baj. Hogyne volna hát ez tudatlanság, méghozzá a legszégyenletesebb: azt hinni, hogy tudjuk, amit nem tudunk? Én, férfiak, e tekintetben is bizonyára abban különbözöm a legtöbb más embertől - és ha valamiben, hát ebben merném magamat másnál bölcsebbnek mondani hogy mivel nem tudok eleget a Hádész-beli dolgokról, nem is képzelem, hogy tudok. Azt azonban biztosan tudom, hogy vétkezni és nem engedelmeskedni a jobbnak, akár isten az, akár ember, az csúf és rossz. Olyan dolgoktól tehát, melyekről nem tudom, nem éppen jók-e, sohasem fogok jobban félni és óvakodni, mint olyanoktól, amelyekről biztosan tudom, hogy rosszak; még akkor sem, ha most elbocsátanátok, és nem hinnétek Anütosznak, aki kijelentette, hogy vagy egyáltalán nem kellett volna nekem idekerülnöm, vagy ha már idekerültem, mindenképpen ki kell végeztetnetek, mert, mondta, ha innen megmenekülnék, akkor a fiaitok nyomban avval foglalkoznának, amit Szókratész tanít, és valamennyien teljesen elromlanának. Tehát, ha ti erre így szólnátok hozzám: „Szókratész, most ugyan nem hallgatunk Anütoszra, hanem elbocsátunk téged, de csak azzal a feltétellel, hogy soha többé nem foglalkozol azzal a vizsgálódással, soha nem bölcselkedel; ha pedig ezen mégis rajtakapunk, meghalsz”, ha tehát, mint mondtam, ezzel a feltétellel mentenétek föl, azt felelném: szeretlek is, kedvellek is benneteket, athéni férfiak, engedelmeskedni azonban inkább fogok az istennek, mint nektek, és amíg csak lehelek és képes vagyok rá, nem hagyom abba a bölcselkedést, sem azt, hogy ne intsem és ne világosítsam föl, akivel csak éppen találkozom közületek, a szokott módon ekképpen szólva hozzá: „Ejnye, te legderekabb ember, athéni polgár vagy, a bölcsességben és hatalomban legnagyobb és legkiválóbb város polgára; nem szégyelled hát, hogy mindig csak a vagyonod lehető legnagyobb gyarapítására van gondod, meg hírnevedre, megbecsül-tetésedre, de a belátásról, az igazságról, és arról, hogy lelkedet a lehető legjobbá tedd, nem is gondoskodol, nem is gondolkodol?” Ha pedig valamelyikőtök ellentmondana, és azt állítaná, hogy ő igenis törődik ezzel, akkor nem bocsátom el rögtön, nem is távozom mellőle, hanem kikérdezem, megvizsgálom, cáfolgatom, és ha úgy látom, nincs birtokában az erénynek, de állítja, hogy igen, akkor össze is szidom, hogy a legtöbbet érő dolgokat a legkevesebbre becsüli, a silányabbakat pedig többre. Ezt

fogom tenni ifjúval, öreggel, akivel csak találkozom, idegennel is, városbelivel is, de veletek, városbeliekkel, még inkább, hiszen származásotoknál fogva közelebb álltok hozzám. Mert tudjátok meg, hogy az isten parancsolja ezt, nekem pedig meggyőződésem, hogy nem is volt még a városban számotokra nagyobb jótétemény, mint ez az én istennek tett szolgálatom. Mert nem másban fáradozom, mikor köztetek járok, mint abban, hogy ifjatokat-öregeteket meggyőzzem: ne törődjék előbb, és ne is oly buzgón, testével, vagyonával, mint a lelke lehető legjobbá tételével; mondván, hogy nem a vagyonból lesz az erény, hanem az erényből a vagyon és minden más jó az ember számára, a magánéletben is, a közéletben is. Ha ezt mondván, megrontom az iQúságot, akkor lehet, hogy az ilyen beszédek ártalmasak; ha pedig azt állítja valaki, hogy másról beszélek és nem ilyesmiről, annak a szava semmit sem ér. Mindehhez még hozzátenném, athéni férfiak, akár hallgattok Anü-toszra, akár nem, akár elbocsáttok, akár nem, hogy én semmiképpen sem fogok másképp cselekedni, még akkor sem, ha százszor kell is meghalnom.

XVIII. De ne zajongjatok, athéni férfiak, hanem maradjatok meg annál, amire kértelek benneteket: hogy ne zajongjatok a szavaim

miatt, hanem hallgassatok meg; hiszen úgy gondolom, még hasznotokra is válik, ha meghallgattok. Mert egyet-mást még el kell mondanom, amire valószínűleg lármázni fogtok; de kérlek, ne tegyétek mégse. Tudjátok ugyanis meg: ha engem, aki ilyen vagyok, mint amilyennek mondom magamat, kivégeztettek, nem annyira nekem ártotok vele, mint magatoknak, mert nekem ugyan nem árthat sem Melétosz, sem Anütosz. Nem is tehetné meg, mert, gondolom, nem isteni jog szerint való dolog, hogy a derekabb embernek a silányabb árthasson. Bizonyára megöletheti vagy száműzetheti, vagy megfoszthatja polgári jogaitól; ezeket ő is meg más is nyilván nagy bajnak tartja, én azonban nem. Sokkal nagyobb bajnak tartom azt cselekedni, amit ő tesz most: egy ember igazságtalan megölését megkísérelni. Most tehát, athéni férfiak, nagyon is távol állok attól, hogy - mint ahogyan vélnék - magamat védelmezzem, hanem titeket védelmezlek: ne vétkezzetek az isten ajándéka ellen azzal, hogy engem elítéltek. Mert ha engem kivégeztettek, nem egykönnyen találtok más ilyen embert, akit, ha ez nevetségesen hangzik is, egyenesen úgy küldött városotokra az

isten, mint valami nagy nemes paripára, mely éppen nagysága miatt meglehetősen lomha, és rászorul arra, hogy egy bögöly felébressze. Úgy vélem, ilyesvalaminek rendelt az isten a város számára engem, aki benneteket külön-külön ébresztgetni, buzdítani és korholni egész nap soha meg nem szűnök, hanem mindig a nyakatokon ülök. Más ilyen ember nem egykönnyen kerül majd számotokra, férfiak; ezért, ha rám hallgattok, meg fogtok kímélni. Lehet, hogy mint a felriasztott szundikálók, haragotokban felém csaptok, és

- Anütoszra hallgatva -megöltök, de azután az egész hátralevő életet alva tölthetitek, hacsak az isten nem gondoskodik rólatok és nem küld hozzátok másvalakit. Hogy én valóban olyasvalaki vagyok, akit isten adott a városnak, a következőkből vehetitek észre: nem vall emberi észjárásra az, hogy én a magam dolgaival egyáltalán nem törődtem, és immár annyi éven át tűrtem házi ügyeim elhanyagolását, de a ti dolgaitokban mindig tevékenykedtem, és külön-külön fölkeresve benneteket, mint apátok vagy bátyátok buzdítalak, hogy az erénnyel törődjetek. És ha ebből hasznot húztam volna vagy bér fejében intettelek volna, még volna magyarázata a dolognak. Magatok is látjátok azonban, hogy minden mással oly szégyentelenül vádolgató vádlóim ekkora szemtelenségre mégsem vetemedtek, nem állították, tanút sem léptettek fel rá, hogy én valaha valakitől is fizetséget kértem vagy követeltem. De én, úgy gondolom, eléggé hiteles tanút léptetek föl rá, hogy igaz, amit mondok: a szegénységemet.

XIX. Talán különösnek látszik, hogy magánúton mindenkihez elmegyek, tanácsokat adok és sokat fáradozom, nyilvánosan azonban nem merek a sokaságotok előtt fellépni és a városnak tanácsot adni. Ennek pedig az az oka, amiről engem már sok helyütt és gyakran hallottatok beszélni, hogy bennem egy isteni, egy démoni hang szokott megszólalni, ugyanaz, amelyről vígjátéki csúfolódással Melétosz is megemlékezik a vádiratában. Már gyerekkorom óta megvan bennem ez a szózat, és ahányszor csak megszólal, mindig lebeszél arról, amit tenni szándékozom, rábeszélni pedig soha nem beszél rá. Ez az, mi ellene szegül annak, hogy nyilvános szereplésre adjam magamat. És, azt hiszem, nagyon jól teszi, hogy ellene szegül: mert tudjátok meg, athéni férfiak, hogy ha én már régen megkíséreltem volna az államügyekben való nyilvános szereplést, már régen elpusztultam volna, és sem nektek

nem tudtam volna használni, sem magamnak. Ne haragudjatok rám, ha kimondom az igazat: nem is lehetséges, hogy biztonságban maradhasson bármely ember, aki akár veletek, akár bármilyen más sokasággal nemesen szembeszáll, és megakadályozza azt a sok igazságtalanságot és törvénytelenséget, ami a városban történik - arra van szükség, hogy az igazságért valóban harcoló ember, ha legalább rövid időre biztonságban akar maradni, magánéletet és ne államférfiúi életet éljen.

XX. Nagy bizonyságot nyújthatok nektek erre, nem szavakat, hanem amiket becsülök: tetteket. Halljátok hát, mi történt velem, hadd tudjátok meg, hogy én a haláltól való félelmemben senkinek sem szoktam engedni az igazság ellenére, minthogy viszont nem engedek, könnyen el is pusztulhatok. Talán terhes és törvényszéki beszédbe illő, amit mondok, de igaz. Én, athéniak, soha semmi tisztséget nem viseltem a városban, a tanácsnak azonban tagja voltam. És éppen a mi törzsünkön, az Antiokhisz törzsön volt a prütania sora, mikor azt a tíz hadvezért, aki a tengeri ütközetben elesetteket nem szedette össze, együttesen akartátok elítélni, törvényellenesen, mint ahogyan később mindannyian be is láttátok. Akkor a prütaniszok közül egyedül én szegültem ellenetek, nehogy törvényelleneset cselekedjetek, és ellene is szavaztam. És bár a rétorok készen álltak, hogy följelentsenek és elvezettessenek, és magatok is ezt követeltétek kiabálva, úgy gondolkoztam, hogy inkább a törvény és igazság oldalán várom be a veszélyt, semhogy csak azért, mert a börtöntől vagy a haláltól félek, veletek tartsak, mikor jogtalanságot akartok elkövetni. Ez még a nép uralma idején történt; mikor pedig megalakult az oligarchia, akkor az a harminc egyszer ötödmagammal a kerek épületbe hívatott, és elrendelte, hozzuk át Szalamiszból a szalamiszi Leónt, hogy kivégeztessék. Sok másnak is adtak ők számos ilyen megbízást, mert igyekeztek mennél több embert bűntársukká tenni. És hát ekkor sem szóval, hanem tettel bizonyítottam be, hogy én a halállal, ha nem volna parasztos így mondanom: egy fikarcnyit sem törődöm, de hogy semmi igazságtalanságot, semmi gonoszságot ne kövessek el, azzal aztán mindennél inkább. Engem az az uralom, akármilyen hatalmas volt, meg nem félemlített annyira, hogy igazságtalanságot kövessek el, hanem, miután az épületből kiléptünk, a többi négy elment Szalamiszba és elhozta Leónt, én pedig elváltam tőlük és hazamentem. És talán meg is halok emiatt, ha az az uralom akkor

hirtelen meg nem bukik. Erre sok tanúm lesz előttetek.

XXI. Azt hiszitek hát, hogy ennyi ideig élhettem volna, ha részt veszek a nyilvános életben, és úgy veszek részt, mint derék emberhez méltó: az igazságnak segítek, és mint ahogyan kell is, ezt becsülöm a legtöbbre? Távol áll ez a valóságtól, athéni férfiak: nemcsak én nem, hanem egyetlen más ember sem. Márpedig én egész életemben ilyen vagyok, nyilvános szereplésemben is, ha ugyan tettem valamit, ilyennek látszom majd: soha senkivel szemben nem tágítottam az igazság oldaláról, sem mással, sem azokkal szemben, akiket rágalmazóim tanítványaimnak mondanak. Tanítója soha senkinek nem voltam; de ha valaki meg akarta hallgatni, mit beszélek és hogy végzem hivatásomat, akár fiatal volt, akár öreg, ezt senkitől sem sajnáltam; és nem úgy van, hogy csak akkor beszélek, ha pénzt kapok érte, ha pedig nem, akkor nem; hanem gazdagnak-szegénynek egyaránt kész vagyok felelni, ha kérdezni akar; annak is, aki válaszolgatva kívánja meghallgatni, amit mondok. Hogy azután ezek közül valaki derék emberré válik vagy sem, azért én, igazság szerint, a felelősséget nem vállalhatom, hiszen soha senkinek tanítást nem ígértem, nem is tanítottam. Ha pedig valaki azt állítja, hogy tőlem valaha is külön tanult vagy hallott, olyasvalamit, amit a többiek is valamennyien nem hallottak, jól tudjátok meg, hogy nem mond igazat.

XXII. De hát miért örülnek némelyek, ha velem hosszabb ideig együtt lehetnek? Hallottátok már, athéni férfiak, a teljes igazságot mondtam: szívesen hallgatják, mikor olyan embereket vizsgálgatok, akik bölcsnek tartják magukat, pedig nem azok. Hiszen ez nem is mulatság nélkül való. Számomra ezt a foglalatosságot, mint mondtam, az isten rendelte, jóslatokkal, álomképekkel, és minden módon, ahogyan csak valaha is valami cselekedetet embernek az isteni végzés megszabott. Mindez, athéniak, igaz és könnyen bizonyítható. Mert ha én az ifjak egy részét megrontom, egy másik részét meg már meg is rontottam, akkor azoknak, akik érettebb korba jutva, rájöttek, hogy én nekik, míg ifjak voltak, valaha valami rossz tanácsot adtam, most fel kellene lépniük és bevádolniuk engem és megbüntettetniük. Hogy ha ők maguk nem akarnák tenni, akkor a hozzájuk tartozók közül valakinek, apjuknak vagy testvérüknek, vagy más rokonuknak kellene most emlékezniük, hogy valaha valami rosszat szenvedtek tőlem a rokonaik, és

megbüntettetniük. Hiszen, amint látom, itt is vannak közülük sokan, legelőször is kortársam és démosztársam, ez a Kritón, ennek a Kritobulosznak az apja, azután a szphéttoszi démoszból való Lüszaniasz, ennek az Aiszkhinésznek az apja, és még ez a képhiszoszi Antiphón, Epigenész apja - aztán megint mások, akiknek testvérei voltak társaságomban: Nikosztratosz, Theozotidész fia, Theodotosz testvére - pedig Theodotosz már meghalt és nem kérheti érdekemben őt lám, itt van Paralosz, Démodokosz fia, akinek Theagész volt a testvére; íme, ez az Adeimantosz, Arisztón fia, akinek testvére ez a szintén jelen lévő Platón, és itt van Aiantodórosz, akinek ez az Apollodórosz a testvére. Sok mást is meg tudnék nevezni, akik valamelyikére leginkább kellett volna, mint tanúra, Melétosznak beszédében hivatkoznia, de ha akkor el is felejtette, léptesse fel őket most, én nem fogom útját állni, és mondja meg, ha van ilyen bizonyítéka. Csakhogy éppen az ellenkezőjét tapasztalhatjátok majd, férfiak, azt, hogy valamennyien készségesen tanúskodnak mellettem, „megrontójuk” mellett, rokonaik kártevője mellett, ahogyan Melétosz és Anütosz mondják. És maguknak a megrontottaknak még talán lehetne okuk, hogy védelmezzenek; de a meg nem rontott, már érettebb korú férfiaknak, az ő rokonaiknak mi más okuk lehet az én védelmezésemre, mint az a helyes és igazságos ok, hogy jól tudják: Melétosz hazudik, én igazat mondok.

XXIII. De legyen már elég, férfiak; körülbelül ez és talán még más ilyesmi az, amit védelmemre elmondhatok. Talán könnyen akad közietek, aki bosszankodik, mert visszaemlékezik önmagára, mikor ennél a pörnél sokkal jelentéktelenebb pörben pörlekedve könnyek közt könyörgött és esdekelt a bírákhoz, és, hogy mennél inkább szánakozzanak rajta, fölléptette kisgyermekeit és sok más rokonát és barátját -én pedig mindebből semmit sem teszek, noha veszedelem fenyeget, méghozzá, amint látom, a legnagyobb. Könnyen lehet, hogy akad majd, aki ezt észrevéve, gőgösebben viselkedik irányomban, és éppen ezek miatt ingerülten úgy szavaz, ahogyan a haragja irányítja. Ha tehát valamelyikőtök úgy érez - bár én nem tartom méltányosnak, de ha mégis így lenne -, úgy[7] látom, illendő, ha így szólok hozzá: „Nekem, te kiváló ember, gondolhatod, szintén vannak rokonaim, hiszen az is Homérosz mondása, hogy *tölgytől vagy sziklától én sem eredtem,* hanem emberektől, így hát vannak rokonaim is, fiaim is, athéni férfiak, hárman: egy már ifjú, kettő pedig még gyermek. Mindazonáltal egyiküket sem léptetem föl,

hogy ezzel felmentő szavazatért esdekel-jek hozzátok.” Miért nem teszek semmi ilyesmit? Nem elbizakodottságból, athéniak, nem is azért, mintha benneteket megvetnélek. De az, hogy a halállal szemben bátran viselkedem-e vagy sem, más kérdés, viszont sem az én, sem a ti, sem az egész város tisztességéhez nem tartanám illőnek, hogy én, az én életkoromban, s annak a névnek -már akár jogos, akár jogtalan - birtokában bármi ilyesmit cselekedjem; hiszen a közvélemény is az, hogy Szókratész a többi embertől különbözik valamiben. Az is csúnya volna, ha közületek valaki, ki a közhit szerint bölcsességben, vitézségben vagy bármilyen más erényben kitűnik, így viselkednék; pedig hát én gyakran láttam egyeseket, akik, mikor elítélték őket, bár azt hitték róluk, hogy érnek valamit, furcsán viselkedtek, mert úgy vélték, valami szörnyűséget szenvednek el, ha meghalnak - mintha csak halhatatlanságra számítottak volna, ha ti nem végzitek ki őket. Ezek, szerintem, szégyent hoznak a városra, olyannyira, hogy egy idegen azt mondhatja: az athéniak erényben legkitűnőbb emberei, akiket ők maguk emelnek hivatalokba és más tisztségekre, az asszonyoktól semmiben sem különböznek. Nem szabad tehát, athéni férfiak, ilyesmit tennünk nekünk, akik valamit tartunk magunkról, és ha mégis ezt tennénk, nektek nem szabad megengednetek, hanem éppen azt kellene megmutatnotok, hogy sokkal szigorúbban elítéltek egy ilyen szánalmas színjátékot bemutató embert, aki a várost nevetségessé teszi, mint azt, ki nyugodtan viselkedik.

XXIV De a tisztesség hírétől függetlenül is, férfiak, igazságosnak sem tartom, hogy könyörögjek a bíróhoz, és könyörgéssel nyerjek felmentést, hanem föl kell őt világosítani, és meg kell győzni. Mert nem azért ül a helyén a bíró, hogy az igazságot kegyelemből osztogassa, hanem azért, hogy az igazság szerint ítéljen. Hiszen meg is esküdött, hogy nem annak fog kedvezni, aki neki megtetszik, hanem a törvények szerint fog ítélkezni. Sem nekünk nem szabad tehát benneteket esküszegésre szoktatnunk, sem nektek hozzászoknotok az esküszegéshez, mert különben egyikünk sem viselkednék jámborul. Ne késztessetek hát, athéni férfiak, arra, hogy olyasmit cselekedjem előttetek, amit sem szépnek, sem igazságosnak, sem istenesnek nem tartok - különösen pedig, Zeuszra bizony, akkor nem, mikor éppen istentelenséggel vádol ez a Melétosz. Mert ha rábeszélnélek titeket és esdekléseimmel esküvők megszegésére kényszerítenélek, akkor valóban arra tanítanálak,

hogy ne higgyetek az istenekben, és éppen védekezésemmel vádolnám csak magamat igazán, hogy nem hiszek istenekben. De szó sem lehet róla, hogy így legyen; mert hiszek bennük, athéni férfiak, méghozzá úgy, mint egyik vádlóm sem - most pedig rátok és az istenre bízom, hogy úgy ítéljetek fölöttem, ahogy számomra is a legjobbnak ígérkezik és számotokra is.

Az után, hogy vétkesnek mondták

XXV Hogy ne haragudjam, athéni férfiak, azért, ami megesett: hogy engem vétkesnek nyilvánítottatok, arra sok okom van. Nem is ért váratlanul, ami ért, sőt sokkal inkább csodálkozom a kétfelé eső szavazatok számán. Mert nem hittem volna, hogy ilyen kévésén múlik, hanem sokkal nagyobb rosszat vártam. Most pedig úgy látszik, ha csak harminc szavazattal több esett volna a másik oldalra, föl volnék mentve. Melétosszal szemben, azt hiszem, már így is fölmentést nyertem, és nemcsak fölmentést nyertem, hanem mindenki előtt világos, hogy ha Anütosz és Lükón nem léptek volna föl vádlóimul, még ezer-drachmás bírságot is kellene fizetnie, mint olyannak, aki nem kapta meg a szavazatok ötödrészét.

XXVI. Halálbüntetést indítványoz tehát számomra ez az ember. Hagyján! De hát én miféle ellenindítványt tegyek, athéni férfiak? Vagy csak azt kérjem, amit megérdemlek? Mit is hát? Milyen büntetést vagy bírságot érdemiek meg én azért, amiért meggyőződésem szerint egész életemben soha nem henyéltem, hanem ügyet sem vetettem semmire, amivel a legtöbb ember törődik, a vagyonszerzésre, a gazdálkodásra, a hadvezéri állásokra, népgyűlési szereplésre és más hivatalokra, vagy a városbeli összeesküvésekre és pártokra, mivel úgy gondoltam: sokkal tisztességesebb vagyok, semhogy épségben maradhassak, ha erre az útra térek; nem is tértem erre az útra, amelyen sem nektek, sem magamnak nem használtam volna semmit, hanem mindenkit külön-külön felkeresve, a legnagyobb jótéteményben részesítettelek benneteket, legalábbis én így hiszem, mert megkíséreltem mindegyikteket meggyőzni: ne törődjék semminemű dolgával előbb, mielőtt önmagával nem törődik, hogy hogyan lehet a lehető legderekabb és legokosabb; sem a város ügyeivel, míg magával a várossal nem törődik, és minden más dologban is hasonlóképpen járjon el. Mi történjék tehát velem, ha ilyen vagyok? Mindenesetre

valami jó, ti athéni férfiak, ha valóban érdemem szerint kell javaslatot tennem; mégpedig olyanféle jó, ami megillet engem. Mi illet hát meg egy szegény sorsú, jótevő férfiút, aki a közügyektől visszavonultan kénytelen élni, hogy benneteket buzdíthasson? Semmi más nem illetheti meg jobban, athéni férfiak, az ilyen embert, mint az, hogy a prütaneionban étkezzék, és még sokkal inkább megilleti, mint olyan valakit közületek, aki lóval, vagy kettős vagy négyes fogattal Olümpiában győzelmet aratott. Mert az ilyen ember a boldogság látszatát adja nektek, én pedig valóban boldoggá teszlek; azután meg ő nem szorul rá az eltartásra, de én rászorulok. Ha tehát érdemem szerint kell megtennem indítványomat, akkor ezt ítélem: a prütaneionban való étkezést.

XXVII. Talán most is úgy találjátok, hogy ugyanúgy beszélek, mint az előbb a szánalomkeltésről és az esedezésről: elbizakodottan. De nem így áll a dolog, athéniak, hanem sokkal inkább a következőképpen. Meggyőződésem, hogy senkinek szántszándékkal nem vétettem, bár benneteket erről meg nem győztelek, mert csak rövid ideig beszélgettünk egymással. Hiszen, gondolom, ha nektek is, mint más népeknek, törvényetek volna rá, hogy a halálbüntetésről ne csak egy, hanem több napon át tanácskozzatok, meggyőztelek volna. Így viszont nem könnyű ilyen rövid idő alatt oly nagy rágalmakat kiirtani belőletek. De mivel meggyőződésem, hogy senkinek nem vétettem, távol állok attól, hogy magam ellen vétkezzem, és kimondjam magamról, hogy büntetést érdemiek, sőt, hogy ki is szabjak valami büntetést magamra. Mert mitől való féltemben is tenném ezt? Talán, hogy ne szenvedjem azt a büntetést, amit Melétosz indítványozott számomra, és amiről nem tudom sem azt, hogy jó, sem azt, hogy rossz? Ehelyett válasszak olyasmit, amiről nem tudom, hogy rossz, és arra ítéljem magamat? Vajon hát börtönre? De hát mi értelme lenne az életemnek a börtönben, míg az ottani váltakozó elöljáróságot, a tizenegyeket szolgálnám? Vág)' talán pénzbírságra és bebörtönzésre, míg ki nem fizetem? Ez számomra ugyanaz, mint amit előbb említettem, mert hiszen nincs vagyonom, amiből fizethetném. Vagy talán számkivétést indítványozzak? Hiszen ezt talán ti is helybenhagynátok. Ugyancsak ragaszkodnom kellene az élethez, ha olyan esztelen volnék, hogy ne tudnám meggondolni ezt: ti, noha polgártársaim vagytok, nem voltatok képesek elviselni az én társaságomat és beszédemet, hanem olyan terhessé és gyűlöletessé

váltak előttetek, hogy most, íme szabadulni akartok tőle - és mások majd könnyen fogják elviselni? Messze jár ez a valóságtól, athéni férfiak. Szép is lenne az életem, ha ilyen korú ember létemre elhagynám hazámat, és egyik városból a másikba vándorolva és mindegyikből kiűzetve élnék. Jól tudom ugyanis, hogy bárhová érkezem, az ifjak mindenütt hallgatni fogják szavaimat, csakúgy, mint otthon. És ha őket elűzöm magamtól, akkor ők maguk űznek ki engem, rábeszélve erre az öregebbeket; ha pedig nem űzöm el, akkor apjuk és rokonaik teszik ezt velem, éppen őmiattuk.

XXVIII. De talán így szólhatna valaki: „Hát csendben és nyugton maradva nem léssz képes élni, Szókratész, ha tőlünk távozol?" Ez az, amiről a legeslegnehezebb meggyőznöm némelyikteket. Mert ha azt mondom, hogy ez annyi, mint nem engedelmeskedni az istennek, és hogy ezért lehetetlen nyugton maradnom, nem hiszitek el nekem, mintha csak gúnyolódnám. Ha pedig azt mondom, hogy az ember számára éppen ez a legfőbb jó: hogy naponként az erényről és más olyan dolgokról beszélgethet, amilyenekről engem hallottatok társalogni, mikor magamat és másokat vizsgáltam, és hogy a vizsgálódás nélküli élet nem embernek való élet, ha ezt mondom, ezt még úgyse hiszitek el nekem. Pedig hát, férfiak, így áll a dolog, ahogy mondtam, csakhogy erről benneteket meggyőzni nem könnyű feladat. És én nem is szoktam hozzá, hogy magamat valami rosszra érdemesnek tartsam. Ha volna vagyonom, pénzbüntetést javallanék, akkorát, amekkorát ki tudnék fizetni: hiszen ebből semmi károm sem lenne. Így azonban tudjátok, hogy nincs, hacsak nem akartok annyira ítélni, amennyit ki is tudnék fizetni. Talán tudnék fizetni nektek egy ezüstminát: ekkora összeget indítványozok tehát. Ez a Platón itt, athéni férfiak, és Kritón meg Kritobulosz meg Apollodórosz arra biztatnak, hogy harminc minát ajánljak - ők majd kezeskednek. Ennyit ajánlok hát, és ők számotokra elég megbízható kezesek lesznek az ezüstökért.

A halálbüntetés kimondása után

XXIX. Nem valami hosszú idő miatt keveredtek, athéni férfiak, rossz hírbe, és vonjátok magatokra annak a vádját, aki szidalmazni akarja a várost amiatt, hogy megöltétek Szókratészt, a bölcs férfiút; mert ha nem vagyok is bölcs, annak neveznek majd engem, akik titeket szidalmazni kívánnak. Ha csak rövid ideig vártatok volna,

önmagától bekövetkezett volna, amit akartok: hiszen látjátok a koromat, milyen előrehaladott már az életben, milyen közel vagyok a halálhoz. Nem mindannyiótoknak mondom ezt, csak azoknak, akik halálomra szavaztak. És ugyancsak nekik mondom még a következőket is: valószínűleg azt hiszitek, férfiak, hogy azért vesztem el, mert híjával voltam a bizonyító érveknek, amelyekkel meggyőzhettelek volna benneteket, ha úgy véltem volna, hogy bármit is el kell követnem, és mondanom kell mindent, csak hogy az elítélés elől megmeneküljek. Távol áll ez a valóságtól. Elvesztem, mert híjával voltam - nem ám a bizonyító érveknek, hanem a vakmerőségnek és szemtelenségnek. És olyanokat nem akartam mondani, amit a legszívesebben hallgattatok volna, míg én sírok, jajveszékelek, és mindenféle mást teszek és mondok, ami véleményem szerint méltatlan lett volna hozzám, de amit másoktól mindig hallani szoktatok. De előbb sem tartottam megengedhetőnek, hogy a veszély miatt valami szabad emberhez méltatlant cselekedjem, és most sem bánom, hogy úgy védekeztem, ahogyan védekeztem, hanem sokkal szívesebben választom az ilyen védekezés után a halált, mint az olyan után az életben maradást. Mert sem pör-ben, sem háborúban, sem nekem, sem senki másnak nem szabad csak azon mesterkednie, hogy a halált bármi módon is, de kikerülje. Hiszen a csatákban is gyakran világos, hogy könnyen kikerülheti az ember a halált, ha fegyvereit elhányja, vagy ha esdekelni kezd üldözőihez; és sok más eszköz is van még mindenféle veszedelemben arra, hogy az ember a halál elől megmeneküljön, ha elég vakmerő mindent tenni és mondani. Hiszen nem is ez a nehéz, férfiak, megmenekülni a haláltól, sokkal nehezebb megmenekülni a bűntől. Hisz ez a halálnál fürgébben fut. Így engem, aki lassú járású vagyok és öreg, lassabban futó ellenség ért utol, vádlóimat pedig, mivel fiatalok és fürgék, a gyorsabban futó: a gonoszság. Én innen úgy távozom majd, mint akit ti halálos ítélettel marasztaltatok el, ezek pedig úgy, mint akiket az Igazság marasztalt el a gonoszság és jogtalanság vétkében. Én is megmaradok az ítéletem mellett, ők is a maguké mellett. Mindennek bizonyára így kellett történnie, és hiszem, hogy helyesen van így.

XXX. Most pedig a jövőt szeretném megjósolni nektek, elítélőim; hiszen ott állok már, ahol az emberek leginkább szoktak jósolgatni: a halál pitvarában. Kijelentem, férfiak, akik engem megöltök, hogy halálom után rögtön elér benneteket a megtorlás, mely - Zeuszra! -

sokkal súlyosabb lesz, mint ez a halálbüntetés. Azért míveltétek ezt velem, mert azt hittétek: megszabadultok attól, hogy életetekről számot adjatok; de azt állítom: éppen az ellenkezője történik majd veletek. Még többen lesznek a számonkérők, kiket eddig én tartóztattam, és ti nem vettétek őket észre; és annyival terhesebbek, amennyivel fiatalabbak; ti pedig még jobban bosszankodtok majd. Ha azt hiszitek, hogy egyesek megölésével valakit is meggátoltok abban, hogy helytelen életetekért korholjon titeket, nem jól gondolkoztok. Mert az ilyen megszabadulás nem is lenne szép, de nem is lehetséges; legszebb és legkönnyebb az a másik: nem a másik megakadályozása, hanem a magatok előkészítése, hogy a lehető legderekabbak legyetek. És tőletek, akik a halálomra szavaztok, ezzel a jóslattal el is válók.

XXXI. A fölmentésemre szavazókkal pedig szíves örömest elbeszélgetnék még erről a most történt dologról, míg a tisztviselőknek még egyéb elfoglaltságuk lesz, és amíg nem indulok oda, ahol majd meg kell halnom. Tehát, férfiak, maradjatok addig még velem. Semmi sem gátolja, hogy elbeszélgessünk egymással, míg van időnk. Nektek, mint barátaimnak, föl szeretném tárni, hogy mi jelentősége van annak, ami most velem történt. Velem ugyanis, bírák - mert azt hiszem, titeket joggal nevezlek bíráknak, mikor így szólítalak -, valami csodálatos dolog történt. Az a megszoktam jósige, a daimonion szava, egészen idáig mindenkor nagyon sűrűn jelentkezett, és a legkisebb dologban is ellenem szegült, ha valamit nem helyesen akartam cselekedni; most pedig olyasvalami történt velem, mint magatok is látjátok, amiről azt gondolhatná valaki, hogy a legnagyobb baj, és amit annak is szokás tartani. Velem pedig sem kora reggel, mikor hazulról eltávoztam, nem szállt szembe az isten jeladása, sem mikor itt a törvényszék elé léptem, sem beszéd közben soha, mikor valamit mondani akartam. Más beszédeimben bizony sokszor a szó közepén állított meg; most azonban az egész tárgyalás alatt sem tetteimben, sem szavaimban nem ellenkezett velem. Mit gondolok, mi ennek az oka? Megmondom nektek: úgy látszik, ami most velem történt, valami jó dolog, és eszerint nem lehet igazunk nekünk, valahányan csak úgy véljük, hogy a halál rossz. Nagy a bizonyságom erre: lehetetlen, hogy a megszokott jel ne szegült volna ellenem, ha nem lett volna jó, amit tenni készültem.

XXXII. De hogy valóban erősen remélhetjük, hogy a halál valami jó, azt megérthetjük a következőkből is. Mert két dolog közül egyvalami a halál: vagy abból áll, hogy a megholt semmivé lesz és egyáltalán semmit sem érzékel már, vagy pedig - ahogyan mondogatni szokták -abból, hogy a lélek itteni helyét egy más hellyel váltja fel és máshová költözik. És ha semmi érzéklése sincs, hanem olyan, mint az álom, amelyben alvás közben még álomképeket sem látni, hiszen akkor csodálatos nyerség a halál. Mert úgy hiszem, ha valakinek ki kellene választania azt az éjszakát, amelyben úgy aludt, hogy még álomképet sem látott, azután élete többi éjszakáját és napját e mellé az éjszaka mellé állítva meg kellene fontolnia és meg kellene mondania, hány napot és éjt töltött már el életében kellemesebben és jobban, mint ezt az éjszakát - akkor, úgy gondolom, nemcsak valamely közönséges ember, hanem maga a nagy király is úgy találná, hogy a többihez képest nagyon könnyen meg lehet azokat a napokat és éjeket számlálni. Ha tehát ilyen a halál, én bizony nyereségnek mondom; mert így egész ideje nem tűnik többnek, mint egyetlen éjszakának. Ha pedig a halál valamiféle elköltözés innen egy másik helyre, és igaz, amit mondanak, hogy ott vannak mind a megholtak, akkor mi lehetne ennél nagyobb jó, bírák? Mert ha valaki Hadész országába ér, és megszabadulva az itteni állítólagos bíráktól, megtalálja majd ott az igazi bírákat, akikről azt tartják, hogy ott ítélkeznek, Minószt, Rhada-manthüszt, Aiakoszt, Triptolemoszt és mind a többi félistent, aki életében igazságos volt, vajon lehet-e rossz ez az átköltözés? Vagy azt, hogy együtt lehettek Orpheusszal, Muszaiosszal, Hésziodosszal meg Homérosszal, ugyan mennyiért nem adnátok sokan? Én legalább még többször is szívesen meghalok, ha mindez igaz, mert számomra csodálatos lenne ott a társalgás, valahányszor csak találkozom Palamé-désszel meg Telamón fiával, Aiasszal, vagy más egykoriakkal, akik igazságtalan ítélet következtében haltak meg, és összehasonlítom az én esetemet az övékkel, úgy gondolom, ez nem lenne öröm nélkül való. Hát még, ami a legnagyszerűbb lenne: úgy tölteni ott is az időmet, hogy megvizsgálom az ottaniakat, éppúgy, mint az itteniekkel tettem, ki bölcs közöttük, és ki az, aki csak képzeli, hogy bölcs, de nem az. Ugyan mennyiért nem adná az ember, bírák, ha megvizsgálhatná azt, aki Trójában ama hatalmas sereget vezette, vagy Odüsszeuszt, vagy Sziszüphoszt, vagy még ezer meg ezer mást, férfit és nőt, akit még említhetne? Azokkal ott társalogni, együtt lenni és őket megvizsgálni

kimondhatatlan nagy boldogság lenne. Mert egészen bizonyos, hogy az ottaniak nem ölik meg az embert ilyesmiért, hisz a többi között még abban is boldogabbak az ott lévők az itteníeknél, hogy a hátralevő időben már halhatatlanok - ha igaz, amit mondani szoktak.

XXXIII. Tehát nektek is, bírák, jó reménységgel kell lennetek, ami a halált illeti, és meg kell gondolnotok azt az egy bizonyos igazságot, hogy a jó emberrel nem történhetik rossz sem életében, sem halálában, és nem is feledkeznek meg az istenek az ő ügyeiről; az én dolgaim sem maguktól jutottak ilyen fordulathoz, hanem világos előttem, hogy jobb most már ez nekem így: holtnak lennem s szabadnak a bajoktól. Ezért is nem tartott vissza engem sehol az a jel, és ezért is nem haragszom nagyon elítélőimre és vádlóimra. Ámbár ők nem e szerint a meggondolás szerint ítéltek el és vádoltak, hanem mert azt hitték, hogy ártanak vele, és ezért megérdemlik a korholást. Egyet azonban még kérek tőlük: ha majd a fiaim fölserdültek, őrajtuk álljatok bosszút, férfiak, szakasztott úgy bántsátok őket, mint ahogy én bántottalak benneteket, ha látjátok, hogy pénzzel vagy bármi mással inkább törődnek, mint az erénnyel, vagy azt hiszik, érnek valamit, pedig semmit sem érnek: korholjátok őket úgy, mint benneteket én, hogy nem azzal törődnek, amivel kell, s hogy úgy vélik, érnek valamit, pedig semmirekellők. Ha ezt teszitek, igazságos dolgot szenvedek el tőletek én is, a fiaim is. De ideje már, hogy távozzunk. Én halni indulok, ti élni; de hogy kettőnk közül melyik megy jobb sors elé, az mindenki előtt rejtve van, kivéve az istent.

(Devecseri Gábor fordítása)

Arisztotelész: Nikomakhoszi etika

Első könyv

Minden mesterség és minden vizsgálódás, de éppúgy minden cselekvés és elhatározás is, nyilván valami jóra irányul; tehát helyes az a megállapítás, hogy „jó az, amire minden irányul”. Csakhogy bizonyos különbség mutatkozik a végcélok tekintetében: némelyek csupán tevékenységek, mások a tevékenységeken kívül bizonyos tárgyi eredmények is. Persze, ahol a cselekvésen kívül egyéb célok is vannak, ott a dolog természeténél fogva a tárgyi eredmények mindig jobbak a tevékenységeknél. S mivel sokféle cselekvés, mesterség és tudomány van, sokféle a végcél is; az orvostudományé az egészség, a hajóépítő szakmáé a hajó, a hadtudományé a győzelem, a gazdálkodásé a gazdaság. Mármost, ha több efféle tudomány egyazon képesség alá tartozik - pl. a zablát s egyéb, lószerszámot gyártó mesterség a lónevelés szakmája alá, ez utóbbi viszont s általában minden, a háborúval összefüggő cselekvés a hadtudomány alá, s ugyanígy más szaktudományok más szakmák alá -, s ez esetben a vezető szaktudományok végcélja mindig előbbre való, mint a többi, neki alárendelt tudományé, mert hiszen az előbbiek kedvéért törekszünk ez utóbbiakra is. Itt aztán már nem lényeges, hogy maguk a tevékenységek-e a cselekvések végcéljai, vagy pedig ezeken kívül még valami más is; mint például az imént említett tudományok esetében is. Ha mármost egyáltalán van olyasvalami végcélja cselekedeteinknek, amit önmagáért akarunk, minden egyebet pedig csak érte, azaz nem minden dolgot valami másért választunk (mert ily módon ez akár a végtelenségig halad tovább, úgy, hogy törekvésünk üres és hiábavaló lenne): világos, hogy ez a jó, és a legfőbb jó. S vajon nem esik-e nagy súllyal a latba - már csak életünk szempontjából is - ennek a jónak a megismerése, hogy aztán - mint a nyíllövő, ha biztos cél van előtte - könnyebben eltalálhassuk azt, amit tennünk kell? Márpedig ha ez így van, meg kell kísérelnünk, hogy legalábbis körvonalakban megállapítsuk róla: mi is hát valójában, s melyik tudomány vagy képesség körébe tartozik. Minden bizonnyal a legfőbb és leginkább vezető tudomány körébe. Ez pedig nyilván az államtudomány: ez szabja meg ugyanis, hogy milyen tudományokra van szükség a városállamokban, s hogy melyeket és milyen fokig kell

mindenkinek tanulnia; látjuk, hogy még a legnagyobb becsben tartott képességek, pl. a hadtudomány, a gazdaságtudomány, s a szónoklás művészete is alája tartoznak. Minthogy pedig a többi tudományt mind felhasználja, sőt ezenfelül még törvénykezik is arról, hogy mit kell tennünk, s mitől kell tartózkodnunk, természetes, hogy az államtudomány végcélja magában foglalja a többi tudomány céljait is, úgyhogy ez a cél az ember számára való jó. Mert bár a végcél az egyén és a városállam számára ugyanaz, mégiscsak nagyobb és tökéletesebb feladat az állam javának elérése és megőrzése; persze örvendetes már az is, ha csupán az egyes ember éri el ezt a célt, de szebb és istenibb, ha egy nép vagy a városállamok érik el. Vizsgálódásunk ezekre a célokra irányul, mivelhogy bizonyos értelemben maga is államtudomány.

Fejtegetésünk pedig kielégítő lesz, ha tárgyunkat csupán az alapul szolgáló anyag természetéhez képest világítjuk meg, mert hiszen a szigorú szabatosságot nem lehet minden fejtegetésben egyformán megkövetelnünk, aminthogy a mesterségek terén sem tesszük ezt. Nos, a szép cselekedetek és az igazságos cselekedetek, melyekkel az államtudomány foglalkozik, oly sok eltérést és ingadozást mutatnak, hogy az ember szinte azt hihetné, hogy nem is természeten, hanem csupán konvención alapulnak. Ugyanilyen fajta bizonytalanság jellemzi a javakat is, hiszen sok emberre még kár is származhatik belőlük; mert volt már rá példa, hogy egyesek tönkrementek a gazdagság miatt, mások pedig a bátorság miatt! Ha tehát ilyen természetű kérdéseket ilyen feltevések alapján tárgyalunk, akkor be kell érnünk avval, hogy csak nagyjában, körvonalaiban mutassunk rá az igazságra, és - mivel oly kérdésekről s oly feltevések alapján tárgyalunk, melyek csupán nagy általánosságban érvényesek - levont következtetéseink is ugyanilyen jellegűek legyenek. Viszont ugyanilyen módon kell fogadni is mindazt, amit mondunk; a tanult embert az jellemzi ugyanis, hogy minden kérdésben csak oly fokú szabatosságot kíván, amekkorát az illető tárgy természete megenged; nyilvánvalóan éppen olyan hiba volna, ha a matematikustól a hatáskeltő érvelést is elfogadnánk, mint az, ha a szónoktól tudományos bizonyítást követelnénk.

Mindenki azokat a dolgokat ítéli meg helyesen, amelyeket ismer, és ezeknek jó elbírálója; tehát az egyes kérdésekben a szakember, egyetemlegesen pedig az általános műveltségű ember ítél helyesen.

Éppen ezért az államtudománynak nem is lehetnek hivatott hallgatói a fiatalok, mert hiszen ők még tapasztalatlanok az életben előfordult cselekedetek tekintetében, holott pedig a szóban forgó fejtegetések éppen ezekből indulnak ki, s ezekről szólnak. Különben is, mivel mindig az érzelmeik után indulnak, hiábavaló és eredménytelen is volna a tanulásuk, mert itt a végcél úgysem a megismerés, hanem a cselekvés. Már aztán, hogy korban fiatal-e valaki, vagy pedig jellemében fiatalos, az itt nem jelent különbséget, mert úgysem a korban van tulajdonképpen a hiba, hanem abban, hogy mindig érzelmei szerint él, és mindenben ezeket követi. Az ilyen embernek éppúgy nem jelent hasznot a megismerés, akárcsak az erkölcsileg fegyelmezetlennek; viszont aki törekvéseit az ésszerűséghez igazítja, s ésszerűen cselekszik, annak bőséges hasznot hajthat az e téren szerzett tudás.

Bevezetésül egyelőre ennyit a hallgatókról, s arról, hogy miként kell fogadni a mondottakat s hogy mi a tárgyalásra kitűzött anyag.

Kezdjük tehát elölről. Minthogy minden megismerés és elhatározás valami jóra irányul, lássuk, mi az, amire az államkormányzás - véleményünk szerint - törekszik, s mi a cselekvés által érhető javak közt a legfőbb jó. Persze, ami az elnevezést illeti, ebben jóformán mindenki egyetért: boldogságnak nevezi a nagy tömeg éppúgy, mint a műveltek; s emellett általában úgy képzelik, hogy a jó és kellemes élet azonos a boldog élettel. Már aztán arra nézve, hogy valójában mi is hát a boldogság, megoszlanak a vélemények: a nagy tömeg egészen másképp értelmezi, mint a bölcsek. Vannak, akik nagyon is kézzelfogható és nyilvánvaló dolognak tartják: gyönyörnek, gazdagságnak, kitüntetésnek; mások megint mást értenek rajta; sőt akárhányszor ugyanaz az ember hol ezt, hol azt tartja boldogságnak: ha beteg, az egészséget, ha szegény, a gazdagságot; s mivel érzik a maguk tudatlanságát, mindenkire áhítattal tekintenek, aki valami nagyot s olyasmit mond, ami értelmüket meghaladja. Voltak olyanok is, akik úgy vélekedtek, hogy e sok jó mellett van még valami más, önmagában való jó is, ami mindama javaknak a jó voltát is okozza. Mindezeket a véleményeket egyenként megvizsgálni talán kárba veszett fáradság volna; beérhetjük tehát avval, ha a legelterjedtebbeket vesszük sorra, és azokat, amelyeknek látszólag van valamelyes észszerű indoklásuk.

Ne felejtsük el, hogy különbség van az első elvekből kiinduló, s az első elvek felé haladó okfejtés közt. Csakugyan, Platón joggal vetette fel ezt a kérdést, s igyekezett eldönteni, hogy az út az első elvekből indul-e ki, vagy pedig az első elvek felé tart; mint ahogy a verseny-pályán látjuk; a díjbíróktól a forduló felé, vagy pedig fordítva. Kiindulni persze az ismert tényekből kell; ámde ezek kétfélék: olyanok, amelyek nekünk, s olyanok, amelyek önmagukban véve ismertek. Mi bizonyára csak a nekünk ismert tényekből indulhatunk ki. Aki tehát az erkölcsi jóról, az igazságról s az államtudományról szóló fejtegetéseket eredményesen akarja hallgatni, annak már eleve jó és erkölcsös nevelésűnek kell lennie: a kiindulópont ugyanis az, hogy valami így vagy úgy van; ha ez eléggé nyilvánvaló, akkor a miértre már nincs is szükség. Az ilyen ember vagy már birtokában van a kiinduló elveknek, vagy legalábbis könnyen elérheti őket. Am akire sem az egyik, sem a másik nem áll, az hallgassa meg Hésziodosz szavait:

„Legeslegkiválóbb ember az, aki maga mindent felér ésszel; derék ember még az is, aki a jó szóra hallgat; ám aki sem maga nem tud élni az eszével, sem más szavait nem szívleli meg, az már aztán haszontalan ember.”

De folytassuk ott, ahonnan eltértünk. Ajót és a boldogságot nyilván nem ok nélkül szokták az emberek az egyes életformák szerint meghatározni. A nagy tömeg és a durva lelkületű emberek a gyönyört tekintik a jónak és a boldogságnak, s ezért az élvezethajhászó életet kedvelik. Ti. nagyjában véve három jellegzetes életforma van: az imént említett, a közügyekkel foglalkozó, s harmadsorban az elmélkedő. A nagy tömeg egészen rabszolgalelkületet mutat, s a barmok életmódját követi; hanem persze némi igazolást talál abban, hogy a hatalmon levők közül sokan Szardanapallosz életfelfogását vallják. Az emelkedett szellemű és cselekvésre termett emberek viszont a kitüntetést keresik: a közügyekkel foglalkozó életnek nagyjából ez a célja. Ámde ez a cél mégiscsak sokkal felszínesebb, mint az, amelyet mi keresünk, mert elérése inkább azoktól függ, akik a kitüntetést adják, semmint attól, aki a kitüntetést kapja, holott pedig a jóról éppen az a sejtésünk, hogy ez olyasvalami, ami hozzánk tartozik, s tőlünk el nem vehető. Meg különben is, az emberek nyilván azért hajszolják a kitüntetést, hogy elhitessék magukkal, hogy ők valóban derék

emberek; keresik az értelmes embereknek s mindazoknak az elismerését, akik őket ismerik, s ezt éppen erényükre hivatkozva teszik; nyilvánvaló tehát, hogy - legalábbis szerintük - az erény előbbre való, mint a kitüntetés. Így viszont érthető volna, ha valaki inkább az erényt tekintené a közügyekkel foglalkozó élet céljának. Csakhogy nyilván még ez sem tekinthető az igazi végcélnak, mert hiszen - ugyebár - amellett, hogy valaki az erény birtokában van, lehetséges, hogy alszik, vagy akár az egész életét tétlenségben tölti, s ráadásul talán éppen a legnagyobb bajokat és szerencsétlenségeket kell elszenvednie, holott pedig azt, aki így él, senki sem mondhatja boldognak, hacsak azért nem, hogy a felállított tételt mindenáron igazolja. De hagyjuk ezt a kérdést, amelyet közkézen forgó előadásainkban már amúgy is részletesen kifejtettünk. A harmadik az elmélkedő életforma: az alábbiakban ezt fogjuk vizsgálat tárgyává tenni. A pénzszerző életforma mindig bizonyos kényszert ró az emberre, s a gazdagság nyilván nem lehet a keresett jó, mert csak arra való, hogy felhasználjuk, s nem önmagáért, hanem másért van. Ezért még sokkal inkább a fentebb említett célokban kereshetné valaki a jót, mert azokat legalább önmagukért szeretjük. Pedig nyilván ezek sem tekinthetők annak, ha még annyi érvet hoztak is már fel mellettük.

Ámde hagyjuk ezt. Sokkal fontosabb, hogy az egyetemes érvényű jót vizsgáljuk meg, s végére járjunk annak, mit is szoktak ezen a kifejezésen érteni; pedig nagyon kedvünk ellenére van ez a fejtegetés, mert hiszen az ideák tanát éppen a mi jó barátaink állították fel. S mégis úgy véljük, hogy ez a legbecsületesebb eljárás, sőt egyenesen kötelességünk is, hogy az igazság védelmében még azt is feláldozzuk, ami a szívünkhöz közel áll, már csak azért is, mert hiszen filozófusok vagyunk: szeretjük ugyan mind a kettőt, de szent kötelességünknek tartjuk, hogy elsősorban az igazságot szolgáljuk.

Akik az ideatant hirdették, nem állapítottak meg „ideá”-kat oly fogalmakra, amelyeken belül előbbiről és későbbiről lehet beszélni; ezért például a számokra sem állapítottak meg egyetemes érvényű ideát. Pedig lám, jóról egyaránt beszélhetünk a lényeg, a minőség s a viszony kategóriájában, holott az önmagában levő valóság, azaz a lényeg, a dolog természeténél fogva mindig előbbi, mint a viszony, mert hisz ez utóbbi csak mintegy mellékhajtása és velejárója a

létezőnek; e javaknak tehát aligha lehet közös ideájuk.

Tovább menve: a jóról ugyanannyi értelemben szólhatunk, mint a létezőről; mondhatjuk az alannyal kapcsolatban: pl. az istenről, az észről; a minőséggel kapcsolatban: az erényekről; a mennyiséggel kapcsolatban: a helyes mértékről; a viszonnyal kapcsolatban: a haszonról; az idővel kapcsolatban: a kellő pillanatról; a hellyel kapcsolatban: az egészséges lakóhelyről stb.; ebből tehát következik, hogy a „jó” nem lehet olyasmi, ami egyetemesen közös és egységes volna, mert különben nem lehetne róla szólnunk valamennyi kategóriában, hanem legfeljebb csak egyben.

Továbbá: mivel az egyazon idea körébe tartozó dolgokra csak egy tudomány vonatkozhatik, az összes jóról is csak egy tudomány szólhatna; ámde sokféle tudomány vonatkozik reájuk, még az egyazon kategória alá tartozókra is: a kellő pillanat felismerése a háborúban a hadtudománynak, a betegségben az orvostudománynak a feladata; a helyes mérték felismerése a táplálkozásban az orvostudományra, a testedzésben a testnevelés tudományára tartozik.

Sőt joggal kérdezhetnők azt is, hogy mit értenek ezen a kifejezésen: dolog önmagában véve, mikor az ember önmagában véve s az ember teljesen ugyanazt a fogalmat fejezi ki, ti. az emberét. Hiszen, mivel mind a kettő embert jelent, nem különbözhetnek egymástól; ha pedig ez így van, akkor a jó fogalmában sem tehetünk ilyen különbséget.

De avval sem válik semmi sem fokozottabb mértékben „jó”-vá, ha örökkévaló: akármilyen hosszú ideig tart is valami, azért nem lesz „fehérebb” annál, ami csak egy napja „fehér”. Sokkal meggyőzőbb ennek a kérdésben Püthagorasz követőinek a tanítása, akik az Egyet a javak oszlopába helyezik; nyilván őket követi Szpeuszipposz is. Erről azonban majd később.

Fejtegetéseinkkel szemben kétségtelenül felmerülhet az az ellenvetés, hogy ama tanok nem mindenféle jóra vonatkoznak, hanem egyetlen idea körébe csak azok a javak tartoznak, amelyeket önmagukért keresünk és szeretünk, minden egyebet pedig, ami ezeket létrehozza, vagy valamiképpen megőrzi, vagy ami az ellenkezőjüket megakadályozza, csupán az előbbi javak miatt, tehát

más értelemben nevezünk jónak. Világos tehát, hogy a javakról kétféle értelemben beszélünk: egyesek önmagukban jók, mások pedig csak az előbbiek által lesznek jóvá. Válasszuk el hát a hasznosaktól az önmagukban való javakat, s vizsgáljuk meg, vajon ez utóbbiakat egyetlen idea értelmében nevezzük-e jóknak. Csakhogy milyen javakat tekintsünk önmagukban való javaknak? Talán bizony azokat, amelyeket magukban véve is keresünk, pl. a gondolkodást, a látást, bizonyos élvezeteket és kitüntetéseket? S csakugyan: ezeket, ha mindjárt másvalamiért akarjuk is őket elérni, bízvást sorolhatjuk az önmagukért való javak közé. Vagy talán az önmagában való jó semmi egyéb, mint éppen a puszta idea? Ez esetben persze egészen üres fogalommá válnék az idea. Ha viszont amaz előbbiek is az önmagukért való javakhoz tartoznak, akkor a jó fogalmának szükségképpen valamennyiükben egyformán kellene jelentkeznie, akárcsak a fehérség fogalmának a hóban vagy az ólomfehérben. Igen ám, csakhogy pl. a kitüntetésnek, a józan észnek s a gyönyörnek a fogalma mind más és más, egymástól merőben különböző, éppen a tekintetben, amennyiben a javak közé sorolhatók. Nem lehet tehát a jó valami közös vonás, amely egyetlen ideát fejez ki.

De hát akkor milyen értelemben beszélhetünk egyáltalában jóról? Mert ez az eset mégsem hasonlítható azokhoz a dolgokhoz, amelyeknek csak véletlenül van azonos nevük. Vagy talán inkább úgy magyarázhatnék a dolgot, hogy a sokféle egyelten forrásból ered, illetve mind egyfelé fut össze? Vagy inkább úgy, hogy a jó kifejezés csupán analógián alapszik, mint pl. az, hogy amilyen szerepet játszik a testben a látás, olyan szerepet játszik a lélekben az értelem, és így tovább. De hagyjuk talán most ezt a kérdést, hiszen ennek a tüzetesebb fejtegetése úgyis inkább a filozófia egy más ágába tartozik, éppúgy, mint az ideák tana is. Mert ha még volna is olyasvalami jó, ami egy, s amit közös érvénnyel lehet kijelenteni, vagy ami önmagában elkülöníthető: az csak világos, hogy az ember ezt sem meg nem valósíthatja, sem meg nem szerezheti; holott pedig mi ilyesvalamit keresünk. Persze úgy is gondolkodhatik valaki, hogy az önmagában való jónak megismerése a megszerezhető és megvalósítható javak szempontjából előnyt jelent: az előbbit mintaképnek véve, könnyebben felismerhetjük, hogy nekünk mi a jó, s ha ezt felismertük, akkor el is érhetjük. Némi valószínűség van is ebben az okoskodásban; ámde - véleményünk

szerint

- nem áll összhangban a tudományok módszerével; mert bár ezek mind egy bizonyos jó elérésére törekszenek, s ami belőle hiányzik, azt megkeresni igyekeznek, magának a „jó”-nak megismerésével nem törődnek. Márpedig az semmiképp sem volna érthető, ha a tudományok művelői egy ennyire fontos segítséget egyáltalában nem vennének figyelembe, sőt még csak felkutatni sem igyekeznének. De nem is lehet megérteni, hogy mi haszna volna pl. a takácsnak vagy az ácsmesternek a maga mesterségét illetőleg abból, ha magát a jót ismerné; vagy hogy miért lenne jobb orvos vagy jobb hadvezér az, aki magát az ideát már szemlélte. Hiszen kétségtelen, hogy az egészséget sem ilyen módszerrel tanulmányozza az orvos, hanem őt az ember egészsége érdekli, sőt talán még inkább „ennek meg ennek az embernek” az egészsége: az orvos mindig egyéneket gyógyít. - Ennyit erről a kérdésről.

Térjünk mármost vissza az általunk keresett jóra, s lássuk, hogy mi is hát az a jó? Először is nyilvánvaló, hogy a különböző cselekvésekben és mesterségekben más és más: más az orvostudományban, más a hadtudományban, de éppúgy más a többi tudományban is. De hát akkor külön-külön mindegyikben mi a jó? Ugyebár az, aminek az érdekében minden egyebet cselekszenek; éspedig: az orvostudományban az egészség, a hadtudományban a győzelem, az építészetben az épület, és így tovább, és minden cselekvésben és elhatározásban a végcél, mert hiszen minden egyebet ennek érdekében teszünk. Ha tehát van valami, ami az összes cselekedet végcélja, akkor csakis ez lehet a cselekvéssel elérhető jó; ha pedig több ilyen cél van, akkor ezek együttvéve. Következtetésünk tehát kerülő úton megint csak ugyanoda lyukad ki. De próbáljuk meg ezt még világosabban kifejteni. Minthogy kétségkívül többféle cél lehetséges, viszont ezek némelyikét, pl. a gazdagságot, a fuvolát, s általában az eszközöket, csupán más célokért választjuk: világos, hogy nem lehet mindegyikük tökéletes cél, márpedig a legfőbb jónak tökéletesnek kell lennie. Ha tehát csupán egyetlenegy valami lehet tökéletes, akkor bizonyára ez az, amit keresünk; ha pedig több ilyen is van, akkor az, amelyik valamennyi közt a legtökéletesebb. Mármost, amit önmagáért igyekszünk elérni, azt mindig tökéletesebbnek nevezzük, mint azt, amire csak másért törekszünk; viszont amit sohasem másért

választunk, azt feltétlenül tökéletesebbnek nevezzük, mint azt, amit nemcsak magáért, hanem másért is választunk; egyetemes értelemben tökéletesnek pedig azt nevezzük, amit mindig csupán önmagáért és sohasem másért választunk. Ilyennek mondhatjuk legelsősorban a boldogságot, mert ezt mindig csupán önmagáért választjuk, sohasem másért. Viszont a kitüntetést, a gyönyört, az észt s minden erényt - igaz - önmagukért is keressük, mert még ha semmi előny sem származnék belőlük, akkor is óhajtanók őket; de keressük őket a boldogságért is, mert úgy érezzük, hogy általuk leszünk boldogok. Viszont a boldogságot sohasem ezek kedvéért, s általában sohasem másért választjuk. De nyilván az önmagában való elegendőség szempontja is ugyanerre az eredményre vezet: a tökéletes jó bizonyára elegendő önmagában. Az önmagában való elegendőség fogalmán természetesen nem azt értjük, ami az egyedülálló embert, aki magányos életet folytat, kielégíti, hanem azt, ami a szülőket, gyermekeket, feleséget, barátokat és polgártársakat is kielégíti, mert hiszen az ember természettől fogva állami közösségben él. Csakhogy itt bizonyos határt kell vonnunk: ha ezt a viszonyt -tovább menve - kiterjesztenék elődeinkre, utódainkra és barátaink barátaira is, akkor ez a végtelenségbe nyúlnék. Ámde erről majd később. Önmagában elégségesnek azt nevezzük, ami - ha magában van is - kívánatossá teszi az életet, s olyanná, hogy annak semmi másra nincs szüksége. Ilyennek tartjuk mi a boldogságot; sőt ezenkívül minden egyébnél kívánatosabbnak is, anélkül persze, hogy más javakkal egy sorba tartoznék. Mert ha más javakkal egy sorban foglalna helyet, akkor a legkisebb jónak hozzáadása által kétségtelenül még kívánatosabbá kellene lennie, ti. a hozzáadott rész a jónak gyarapodását okozná; márpedig a javak közül mindig inkább választjuk a nagyobbat. Egyszóval: a boldogság tökéletes és önmagában elégséges valami, s egyben minden cselekvésnek a végcélja.

Abban, hogy a boldogságot a legfőbb jónak kell tartani, talán mindenki egyet is ért; kívánatos azonban, hogy arról szóljunk világosabban: mi a boldogság lényege. Erre legkönnyebben úgy felelhetünk, ha meggondoljuk, hogy mi is az ember tulajdonképpeni munkája. Mert ahogyan a fuvolásnak, a szobrásznak, minden mesterembernek s általában mindenkinek, akinek valami munkája vagy tevékenysége van, ebben a munkájában nyilvánul meg a jó és a helyes, éppúgy van ez minden bizonnyal az „ember” esetében is,

ha ugyan neki is van valami külön „emberi” munkája. Márpedig képzelhető-e, hogy az ácsmesternek s a vargának van bizonyos munkája és tevékenysége, ellenben az embernek, mint olyannak, semmilyen munkája sincs, hanem tétlenségre született? Nem inkább azt kell-e feltennünk, hogy amiképpen a szemnek, kéznek, lábnak, s általában minden testrészünknek kétségtelenül van valami munkája, éppúgy az embernek, mint olyannak, is van - az említetteken kívül - valamilyen külön munkája? No, mi lehet ez a munka? Az élet? De hiszen ez megvan a növényekben is; márpedig mi a különleges emberi munkát keressük. A táplálkozásban és növekedésben megnyilvánuló életet tehát eleve ki kell zárnunk. Tovább menve, gondolhatnánk esetleg az érzékelésben megnyilvánuló életre; ámde ez is közös vonás bennünk, a lóban, az ökörben, s általában minden állatban. Marad tehát az eszes lélek-résznek bizonyos cselekvésben megnyilvánuló élete. De ennek a lé-lekrésznek is az egyik fele csupán engedelmeskedik az értelemnek, a másik fele pedig mintegy birtokolja az értelmet és gondolkodik. S minthogy az eszes lélekrész életéről is kétféle értelemben beszélünk, azt az életét kell figyelembe vennünk, amelyik a tevékenységben nyilvánul meg, mert ez nyilván jobban felel meg az élet szó tulajdonképpeni jelentésének. Mármost, az ember különleges munkája nem egyéb, mint a lélek értelemszerű - vagy legalábbis nem értelem nélkül való - tevékenysége; de persze az átlagembernek és a kiváló embernek a munkája teljesen egynemű, aminthogy egynemű pl. az átlaglantosé és a kiváló lantosé is - s ez általában minden téren így van -, mert hiszen a munka fogalmához csupán a kiválóság nagyobb foka járul: az átlaglantos munkája a lantolás, a kiváló lantosé pedig a jó lantolás; ha pedig ez így van, akkor az ember munkáját valamiféle életnek kell tekintenünk, éspedig a lélek értelmes tevékenységének és cselekvésének; viszont a kiváló ember munkáját olyannak, amely mindezt a tevékenységet jól és helyesen végzi; végül minden munka csak akkor jó, ha a cselekvő alany sajátos természetére jellemző kiválóságnak megfelelően megy végbe. Akkor mindezek alapján megállapíthatjuk, hogy az emberi értelemben vett jó nem más, mint a léleknek erény szerinti - ha pedig több ilyen erény van, a legjobb és a legtökéletesebb erény szerinti - tevékenysége. Hozzátehetjük még: az egész élet tartama alatt. Mert valamint egy fecske s egy nap még nem jelent tavaszt, éppúgy igazán boldoggá sem tehet egy nap vagy egy rövidke idő.

Körülbelül ilyenformán lehetne a jó fogalmát nagy körvonalakban meghatározni; mert talán célszerű először nagyjában meghúzni a vonalakat, s csak azután teljessé tenni a képet; mert ami helyesen van körvonalazva, azt aztán akárki bátran tovább folytathatja és részletezheti; s az ilyen dolgokban az idő is leleményes feltalálónak, vagy legalábbis jó munkatársnak bizonyul: ezen alapszik a tudományok fontos haladása is, mert ami még hiányzik, azt mindenkinek módjában van a meglevőhöz hozzátenni.

Ámde nem szabad megfeledkeznünk arról sem, amit fentebb mondottunk, hogy ti. nem kell minden területen egyforma szabatosságra törekednünk, hanem minden egyes esetben csupán a tárgyalás alapjául szolgáló anyaghoz mérten, s csupán olyan fokon, amennyire a vizsgálódás sajátos természete megengedi. Mert az ácsmester és a geometriát művelő tudós is más-más módon foglalkozik a derékszöggel: az előbbi csak annyira, amennyire ez a munkájához szükséges, míg az utóbbi a derékszög lényegét vagy lényeges tulajdonságait kutatja, mert ő az igazság szemlélője. Ugyanígy kell eljárnunk más esetekben is, nehogy a mellékesnek nagyobb súlya legyen, mint a tulajdonképpeni munkának. Sőt az okot sem szabad minden kérdésben egyforma nyomatékkai keresnünk: némelykor meg kell elégednünk avval, ha a tényállást pontosan ki tudjuk mutatni, mint pl. az első alapelvek esetében; a tényállás pedig elsődleges adottság és kiinduló elv. Néhány kiinduló elvet indukció útján ismerünk meg, másokat érzésekkel, ismét másokat valamiféle megszokás útján: az egyiket így, a másikat amúgy. Természetesen arra kell törekednünk, hogy mindegyiket a maga természetének megfelelő eljárással állapítsuk meg, s nagyon kell vigyáznunk, hogy helyesen határozzuk meg őket, mert a belőlük folyó következmények szempontjából igen nagy fontosságuk van. Hiszen a kezdet - mint mondják - az egésznek több mint a fele, s már a kezdet által sok minden megvilágosodik a felvetett kérdésekből.

A kiindulópontot azonban nem csupán a végső következmény és a következtetés alapjául szolgáló feltevések szempontjából kell vizsgálnunk, hanem abból a szempontból is, hogy másoknak mi róla a véleménye; mert az igazsággal minden ténynek összhangban kell lennie, a tévedéssel viszont csakhamar összeütközésbe kerül az igazság. Mármost, a javakat általában három csoportra szokták

osztani: külsőkre, lelkiekre és testiekre, s ezek közül a lelkieket tartják a legfőbbeknek és a valóságos javaknak. Nos, a lelki cselekvéseket és tevékenységeket a lélekkel kell összefüggésbe hoznunk, tehát nyilván helyes a meghatározásunk, legalábbis e régi, a filozófusoktól egyértelműen elfogadott nézet szerint. De helyes azért is, mert a végcélt a cselekvésben és a tevékenységben látjuk, s így ez a lelki, nem pedig a külső javak közé esik. Továbbá összhangban van tételünkkel az a nézet is, hogy a boldog ember jól él és jól megy neki a dolga, mert hiszen a mi meghatározásunkban nagyjából valamiféle helyes életmódról és jólétről van szó.

Úgy tetszik továbbá, hogy mindazt, amit a boldogság elemeiként szoktak megkövetelni, meghatározásunk együttesen magában foglalja. Egyesek ugyanis úgy vélik, hogy a boldogság erény, mások, hogy okosság, ismét mások azt tartják, hogy valamiféle bölcsesség, némelyek szerint pedig ezek, vagy ezek közül valamelyik a gyönyörrel együtt, vagy legalábbis nem gyönyör nélkül, alkotják a boldogságot, sőt vannak olyanok is, akik még a külső javak bőségét is belefoglalják meghatározásukba. E nézetek egy részét sok régi, más részét csak kevés, de annál tekintélyesebb tudós vallja; valószínű, hogy egyikük sem jár egészen téves úton, sőt egyben-másban, vagy éppen a legnagyobb részben, talán igazuk is van.

Azokkal, akik a boldogságot az erényben vagy egy bizonyos erényben látják, általában megegyezik a felfogásunk, mert az erénynek megfelelő tevékenység nyilván az erény körébe esik. De azért persze nem kis különbséget jelent az, hogy a legfőbb jót birtoklásnak, avagy alkalmazásnak, azaz lelki készségnek, avagy tevékenységnek értelmezzük-e. Mert pl. a lelki készségről könnyen elképzelhetjük, hogyha megvan is, semmiféle jót nem visz végbe, mondjuk, ha az illető alszik, vagy akármi más okból teljes tétlenségben van; a tevékenység esetében viszont ez nem lehetséges, mert ez szükségképpen cselekszik, éspedig jól cselekszik. Valamint az olümpiai játékokban sem egyszerűen a legszebb termetű és a legerősebb embereket koszorúzzák meg, hanem azokat, akik a versenyben részt vesznek, mert hiszen ezekből kerülnek ki a győztesek: éppúgy az élet értékeit és javait is csak azok nyerik el - és ez így is van rendjén -, akik cselekszenek.

Az ő életük már önmagában véve is gyönyörűséges. A gyönyör

élvezete ti. a lelki élet körébe tartozik, s mindenkinek az válik gyönyörűségére, amit kedvel: a lovat szerető embernek a ló, a színházat szerető embernek a színjáték, ugyanígy az igazságot szerető embernek az igazságos cselekedetek, s általában az erényt becsülő embernek az erényes cselekedetek. Mármost az átlagemberben a gyönyörök állandóan tusakodnak egymással, mert ezek az ún. gyönyörök nem természettől fogva gyönyörűségesek; ellenben azok szemében, akik az erényt szeretik, csupán az jelent gyönyört, ami már természettől fogva is gyönyörűséges. Ilyen pedig az erény szerinti cselekvés, amely tehát nemcsak nekik gyönyörűséges, hanem már önmagában véve is az. Az ő életüknek tehát nincs szüksége, mintegy ráadásul, a gyönyörre, mint valami ráaggatott holmira, hanem a gyönyört már önmagában hordja. Sőt az itt mondottakat még megtoldhatjuk avval, hogy egyáltalában nem is lehet erényes ember az, aki nem örül, ha erényes cselekedeteket hajthat végre; aminthogy senki sem mondhatja igazságos embernek azt, aki nem leli kedvét az igazságos tettekben, sem pedig nemes lelkű adakozónak azt, aki nem örvend a nemes lelkű adakozásnak; s így van a többi erény esetében is. Ha pedig ez így van, akkor az erénynek megfelelő cselekedetek már önmagukban véve is gyönyörűségesek; sőt erkölcsileg jók és szépek is - éspedig a legnagyobb fokban -, ha ugyan helyesen ítélnek ebben a kérdésben a komoly emberek; márpedig ők úgy ítélnek, amint mondtuk. Szóval a boldogság a legjobb, legszebb és leggyönyörűségesebb dolog, s benne ezek a tulajdonságok nem különíthetők el úgy, mint abban a bizonyos déloszi feliratban:

„Legszebb dolog az igazság, legjobb az egészség, legkedvesebb pedig az, hogy az ember elérheti mindazt, amit szeret."

Mindez megvan ugyanis a legjobb tevékenységekben; márpedig éppen ezeket - jobban mondva ezek közül is egyet, azaz a legkiválóbbat - nevezzük boldogságnak. Mindazonáltal a boldogságnak -mint már mondottuk is - kétségtelenül szüksége van a külső javakra is: lehetetlen ugyanis - vagy legalábbis nem könnyű dolog - szép tetteket hajtani végre, ha az embernek nincsenek meg hozzá az eszközei. Sok dolgot ugyanis csak bizonyos eszközök: barátok, gazdagság vagy politikai befolyás segítségével tudunk végrehajtani; s ha valaki bizonyos dolognak, pl. előkelő származásnak, boldog gyermek-áldásnak, testi szépségnek híján

van, akkor folt esik a boldogságán is. Mert semmiképp sem lehet boldog az az ember, akinek förtelmes alakja van, aki nemtelen származású, vagy aki magára van hagyva és gyermektelen; de talán még kevésbé az, akinek elvetemült gyermekei és barátai vannak; vagy az, akinek voltak ugyan gyermekei és barátai, de meghaltak. A boldogságnak tehát - mint mondottuk - kétségkívül szüksége van az ilyen szerencsejavakra is. Ezért van az, hogy némelyek a szerencsés életet, mások az erényt veszik egynek a boldogsággal.

Ugyancsak ezért vitatható az is, hogy a boldogságot tanulás, szokás vagy másféle gyakorlás útján kell-e megszereznünk, vagy pedig valami isteni rendelés, vagy éppenséggel véletlen folytán jutunk hozzá. Persze, ha egyáltalán van valami, amit az istenek ajándékozni szoktak az embereknek, akkor joggal feltehető, hogy a boldogság is isten adománya; sőt legelsősorban ez tekinthető ilyennek az emberi javak közt, annyival inkább, mert ez a legfőbb jó; de ez talán már egy más fejtegetés keretébe tartozik; különben, még ha nem isten küldi is, ha valami lelki kiválóság, tanulás vagy gyakorlás útján jön létre, akkor is a legistenibb dolgok közé tartozik, mert az erény jutalma és végcélja minden bizonnyal csakis a legjobb, azaz valami isteni, boldogságot jelentő dolog lehet. S bizonyára sok embernek a birtokában is van, mert hiszen mindenki, aki csak nem fogyatékos az erényben, szert tehet rá bizonyosfajta tanulás és gondos igyekezet által. Ha pedig ez így jobb, mint ha véletlenségből lenne valaki boldoggá, akkor feltehető, hogy a dolog valóban így is van, hiszen amit a természet hoz létre, az is mindig a lehető legszebb formát ölti, s ugyancsak az is, amit a művészet s általában minden - legelsősorban persze a legtökéletesebb - létrehozó ok alkot. Márpedig, ha a legnagyobb és a legszebb dolog a vakszerencse kénye-kedvének lenne kiszolgáltatva, az túlságosan nagy tökéletlenség lenne a világ rendjében.

Megvilágítja a kérdést maga a boldogság meghatározása is: a boldogság - mint megállapítottuk - a léleknek erény szerint végbemenő, valamelyes irányú tevékenysége. A többi javak egy részének pedig mint szükséges előfeltételeknek kell adva lenniük, másik részük pedig természetüknél fogva mint eszköz működik közre és válik hasznossá. Nos, mindez megegyezik azzal, amit tárgyalásunk elején mondottunk: ott az államkormányzás végcélját jelöltük meg a legjobbnak, márpedig az államkormányzás a

legnagyobb gondot éppen arra fordítja, hogy a polgárokat valamilyenekké, éspedig jókká tegye, s alkalmassá tegye őket arra, hogy az erkölcsi jót cselekedjék.

Természetes tehát, hogy sem ökröt, sem lovat s egyetlen másféle állatot sem nevezhetünk boldognak, mert hiszen egyikük sem tud ilyenféle tevékenységet folytatni. Sőt ugyanez okból a gyermek sem lehet boldog, mert zsenge kora miatt még nem tud ilyen cselekvést kifejteni; s ha valamelyikről mégis azt mondjuk, hogy boldog, ezt csak a jövőjébe vetett reménnyel tesszük. Mert a boldogsághoz - mint mondtuk - hozzátartozik a tökéletes erény és a beteljesült élet is. Hiszen az élet folyamán sokféle sorsfordulat és mindenféle véletlen is bekövetkezhetik, s bizony könnyen megeshetik, hogy a legszerencsésebb embert éppen öregségében érik súlyos sorscsapások, mint pl. ahogy a hősköltemények Priamoszról mesélik; márpedig, aki ilyen sorscsapásokat él át, s aki életét nyomorultan fejezi be, azt senki sem mondhatja boldognak.

De hát akkor senki emberfiát nem tarthatunk boldognak addig, amíg él, hanem Szolón véleményével megegyezően előbb látnunk kell az élete végét? S ha ezt a tételt ilyen formában elfogadjuk is: vajon csakugyan boldog lehet-e valaki akkor, amikor már meghalt? Vagy pedig ez teljesen képtelen dolog, különösen a mi számunkra, mert hiszen mi azt állítjuk, hogy a boldogság valamilyen tevékenység. A halottat tehát nem mondhatjuk boldognak; persze Szolón sem ezt akarta mondani, hanem csak azt, hogy az embert tulajdonképpen csak halála után lehet biztosan boldognak nyilvánítani, mert ekkor a bajokon és a szerencsétlenségek kockázatán már túl van; ámde bizonyos tekintetben még ez is vitatható. Legalábbis mi úgy véljük, hogy még a halottnak is juthat valami a rosszból is, jóból is, csakúgy, mint az olyan élő embernek, aki erről talán nem is vesz tudomást; kitüntetés, meg-gyalázás, gyermekeinek vagy általában utódainak szerencsés vagy szerencsétlen sorsa. Ámde itt is kételyek merülhetnek fel. Mert ha pl. valaki vénségéig boldog életet folytatott is, s ugyanígy halt is meg, azért még sokféle változás juthat ki neki utódai révén, amennyiben ezek némelyike erkölcsös életet él, és érdemének megfelelő életsors részesévé válik, míg utódainak másik része esetében már éppen fordítva áll a dolog; sőt világos, hogy az elődeikhez való rokonság különböző foka szerint is igen sokféle

lehet a helyzetük; de az már mégiscsak furcsa volna, ha ezek a változások a halotton is mindig végbemennének, s ennek folytán ő is hol boldog, hol meg boldogtalan lenne; másfelől érthetetlen volna az is, ha az utódok sorsa soha, egy pillanatra sem érintené az ősöket. De térjünk vissza az előbb felvetett kérdéshez, mert abból talán az utóbbit is megérthetjük. Ha mindig az élet legvégét kellene tekintenünk, s csak akkor volna szabd valakit boldognak neveznünk - persze nem azért, mintha éppen csak akkor volna az illető boldog, hanem mert régebben az volt mindenesetre nagyon különös dolog volna, hogy éppen, amikor valaki valósággal boldog, akkor ne lenne igazunk, ha róla a valóságot megállapítanánk

- csupán azért, mert az élőket nem akarjuk boldognak nevezni a bekövetkezhető változások s ama feltevésünk miatt, hogy a boldogság valami maradandó, és semmi esetre sem könnyen változó dolog, a szerencse viszont sokszor körbe forog ugyanazon ember körül; világos tehát, hogyha mindig a véletlen fordulataihoz akarnánk igazodni, akkor gyakran kellene ugyanazt az embert hol boldognak, hol pedig boldogtalannak neveznünk, s így a boldog embert oly színben tüntet-nők fel, mintha valami kaméleon vagy gyenge lábon álló báb lenne. Az igazság tehát az, hogy a véletlen fordulataihoz való igazodás semmi szín alatt sem lehet helyes, mert hiszen nem ezeken fordul meg az ember jó vagy rossz sorsa, sőt inkább - mint mondottuk - ezekre csak mintegy ráadásul van szüksége az emberi életnek; a boldogság döntő tényezője az erény szerinti tevékenység, az ellentétes jellegű tevékenységek pedig a boldogtalanságot szülik.

A boldogságról adott meghátorzásunknak a most megvitatott kérdés újabb bizonyítékul szolgál. Egyetlen emberi dologban sincs meg annyira az állandóság, mint éppen az erény szerinti tevékenységekben: ezek talán még a tudománynál is maradandóbbak; és ezek között is a legértékesebbek maradandóbbak; mert a boldog emberek leginkább és legtartósabban ezeknek megfelelően töltik életüket; és úgy látszik, ez az oka, hogy nem felejtjük el őket. A boldog emberben tehát megvan az, amit keresünk, s éppen ezért egész életén át ilyen is marad; mindig vagy legalábbis mindennél gyakrabban azt cselekszi és azt szemléli szellemével, ami az erénynek megfelel; és a sorscsapásokát is legméltóbban, mindenütt s mindenképp

helytállóan éppen az igazán erkölcsös, a négyszögletű és feddhetetlen férfiú fogja elviselni.

Sok minden, nagy és kis dolog történik véletlenségből. Persze az apróságok, akár jó szerencsét jelentenek, akár ennek az ellenkezőjét, nem sokat nyomnak az élet mérlegén; ám a nagy és a gyakran jelentkező változások, melyek ránk nézve kedvezőek, boldogabbá teszik életünket (mert önmagukban is arra valók, hogy életünket díszítsék; és felhasználásuk módja is nemes és jó lesz), ha meg balul ütnek ki, akkor megkeserítik és bemocskolják a boldogságot; bánatot hoznak ránk, és sok tevékenységünket elgáncsolják. De még ilyenkor is átragyog rajtuk az erkölcsi szépség, ha az ember lelki nyugalommal tűri a gyakori és súlyos csapásokat - nem érzéketlenségből, hanem azért, mert nemes és emelkedett lélek lakozik benne.

Ha mármost - miként kifejtettük - az élet döntő tényezője a tevékenység, akkor egyetlen boldog ember sem válhatik nyomorulttá, mert sohasem követ el utálatos vagy hitvány dolgot. Hiszen tudjuk, hogy az igazán erkölcsös és értelmes ember mindenféle sorsfordulatot méltósággal visel, s az adott körülmények között mindig a legjobbat cselek-szi - aminthogy a jó hadvezér is a legügyesebben használja fel a rendelkezésére álló haderőt a háborúban, s a csizmadia is a lehető legjobb lábbelit készíti a neki átadott bőrből, és így tovább, a többi kézműves is mind. Ha pedig ez így van, akkor a boldog ember sohasem lehet nyomorult; igaz, hogy egészen boldog sem, ha pl. a Priamo-széhoz hasonló balszerencsébe zuhan bele. De nem lehet ingatag vagy könnyen változó sem: a boldogságból nem mozdítható ki egykönnyen közönséges sorscsapások által, legfeljebb nagy és gyakori szerencsétlenség által; persze az ilyen csapások után nem is igen lehet rövid időn belül újra boldoggá; s ha mégis azzá lesz, ez csak hosszú és tetemes idő múltán lehetséges, ha közben nagy és értékes javak részesévé lett.

Semmi akadálya sincs tehát annak, hogy azt az embert nevezzük boldognak, aki a tökéletes erénynek megfelelően tevékenykedik, s emellett a külső javakkal is eléggé el van látva, éspedig nemcsak ideig-óráig, hanem egész életén át. Vág)' hozzá kell tennünk még azt is, hogy „aki a jövőben is így fog élni, és majdan így is hal

meg”? Mert hiszen a jövő ismeretlen előttünk, holott pedig a boldogságot végcélnak és minden irányban, mindenképpen befejezett dolognak tartjuk. Ha pedig ez így van, akkor az élők közül azokat, akikben megvannak és a jövőben is meglesznek a boldogság említett követelményei: boldogoknak fogjuk mondani, de persze boldog embereknek.

Erre nézve elégedjünk meg ennyivel. Hogy pedig az utódok és a jó barátok sorsa egyáltalában ne lenne befolyással a boldogságra, ezt mi nagyon rideg és az általános felfogással ellentétben levő állításnak tartjuk; minthogy azonban igen sokféle és igen különböző változások állhatnak be sorsunkban, melyek közül egyik jobban, másik kevésbé érint bennünket, ezeknek egyenként való elemzése igen messzire, majdnem a végtelenbe nyúlnék; ezért talán beérhetjük avval, ha csak általánosságban és mintegy körvonalakban szólunk a kérdéshez. Nos, valamint a bennünket ért szerencsétlenségek közül is csak egyik-másik bír súllyal és jelentőséggel életünk folyására, a többi pedig inkább csak múló bajhoz hasonlít, éppúgy áll a dolog bajokkal sújtott barátaink esetében is; viszont az a körülmény, hogy ez a szerencsétlenség élőket vagy holtakat ér-e, sokkal nagyobb különbséget jelent, mint pl. az, hogy a gonosz és borzalmas tettek a tragédiában a cselekmény előtt folytak-e le, vagy a színen történnek-e meg; természetes tehát, hogy ezt a különbséget is számításba kell venni. De talán még inkább azt, hogy teljes bizonytalanságban vagyunk afelől, vajon az elköltözőiteket érheti-e egyáltalában valami jó, vagy ennek az ellenkezője; mert mindabból, amit mondtunk, az látszik, hogy ha elér is hozzájuk valami - akár jó, akár rossz -, az csak nagyon halovány és jelentéktelen hatás lehet, vagy önmagában véve, vagy az ő számukra, ilyesminek legfeljebb csak akkora és olyanforma hatása lehet, hogy sem azokat nem teheti boldoggá, akik nem azok, sem pedig azoktól nem veheti el a boldogságot, akik már boldogok. Szóval, csakugyan hozzájárul bizonyos tekintetben az elhunytak boldogságához a jó barátok szerencsés vagy szerencsétlen helyzete, de csak úgy és olyan mértékben, hogy sem a boldogokat nem teheti boldogtalanokká, sem más ilyenféle hatást elő nem idézhet.

Nézzük mármost, ezek kifejtése után, vajon a boldogság a dicsé-x-endő, vagy pedig a becsülendő dolgok közé tartozik-e; mert a puszta

lehetőségek közé nyilván nem tartozik. Úgy tetszik, hogy minden dicsérendő dolgot azért dicsérünk, mert valamilyen tulajdonsága van, s valamihez valamiképpen viszonylik: az igazságos, a bátor, s általában a jeles erkölcsű férfiút, valamint az erényt a cselekvés s a végzett munka miatt dicsérjük; az erős embert, a jó futót stb. pedig azért, mert bizonyos természet adta tulajdonsága van, s valami jó és kiváló dologhoz valamiképpen viszonylik. Kitűnik az istenekre mondott dicséretekből is: e dicséretek nyilván nevetségesek, mert magunkhoz mérjük az isteneket; márpedig éppen ez az eset következik be, hiszen a dicséret - mint mondottuk - mindig viszonyításon alapszik. Ha tehát a dicséret csak ilyesmire vonatkozhatik, akkor kétségtelen, hogy a legkiválóbb dolgokra nem is dicséret illik, hanem valami más, ami ennél nagyobb és jobb, aminthogy ez nyilvánvaló is: az isteneket magasztaljuk és boldognak nevezzük, s éppúgy magasztaljuk azokat a férfiakat is, akik az istenekhez legközelebb állnak. Így van ez a javak tekintetében is: senkinek sem jut eszébe a boldogságot úgy dicsérni, mint pl. az igazságot; a boldogságot, mint valami istenibb és jobb dolgot, csak magasztalnunk lehet.

Véleményünk szerint nagyon találó Eudoxosz érvelése is a gyönyör felsőbbrendűségének érdekében; ő úgy gondolkodott, hogy a gyönyör, mivel ezt - bár a javak közé tartozik - nem szokás dicsérni, bizonyára felsőbbrendű valami, mint a csupán dicsérendő dolgok; ilyen pedig az isten és a jó: ezekhez szoktuk a többi dolgot is viszonyítani. A dicséret ugyanis az erényt illeti meg, mert ennek folytán lesznek az emberek képessé a jó cselekedetekre, a dicsőítés pedig a tetteket, a testieket és lelkieket egyaránt.

De ennek a bővebb kifejtése talán inkább azoknak a feladata, akik a dicsőítő beszédek elméletével behatóan foglalkoznak; ránk nézve az elmondottakból az a tanulság, hogy a boldogság a becsülendő és tökéletes dolgok közé tartozik. Ez már csak azért is valószínű, mert a boldogság: kiindulópont, ti. mindnyájan minden egyebet ennek a kedvéért teszünk; márpedig a jó kiindulópontját és okát csak becsülendő *és* isteni dolognak tekinthetjük.

Minthogy tehát a boldogság a léleknek a tökéletes erény szerinti tevékenysége, az erényt kell közelebbről elemeznünk, mert így remélhetjük, hogy a boldogságot is könnyebben felismerjük. Azt

tartják, hogy az igazi államférfiú is legelsősorban ennek az érdekében fáradozik: a polgárokat erkölcsössé és törvénytisztelővé akarja tenni; például szolgálhatnak erre a krétai és lakedaimóni törvényhozók, de mások is, akik ilyen irányban működtek; ha tehát ennek a kérdésnek a vizsgálata az államtudomány körébe vág, akkor kutatásunk nyilván a bevezetésben magunk elé tűzött feladat kereteiben fog mozogni.

Persze az is természetes, hogy kutatásunknak az emberi értelemben vett erénnyel kell foglalkoznia, mert hiszen eddigi tárgyalásunkban is az emberi értelemben vett jót s az emberi értelemben vett boldogságot kerestük. Az emberi értelemben vett erényen pedig nem a testi, hanem a lelki erényt értjük; hiszen boldogságnak is a lélek tevékenységét nevezzük. S ha ez így van, akkor világos, hogy az államférfiúnak valamelyest tisztában is kell lennie a lelki élettel, aminthogy annak is, aki a szemet akarja gyógyítani, ismernie kell az egész testet; sőt az előbbire annyival inkább áll ez, mert hiszen a politika sokkal értékesebb és fontosabb, mint az orvosi foglalkozás; márpedig a tudományosan képzett orvos nagyon is sokat foglalkozik a test megismerésével. Tehát a politikusnak is tanulmányoznia kell a lelki életet, éspedig az említett cél érdekében; hanem persze csak oly mértékben, amennyire ezt az itt tárgyalt kérdések megkívánják; ha jobban bele akarna mélyedni a kérdésbe, ez már valószínűleg több munkával járna, mint amennyit a kitűzött feladat megkíván. A lélektan egyes kérdéseit közkézen forgó irataink eléggé kimerítően tárgyalják, tehát ajánlatos ezeket is figyelembe venni. Pl. hogy a lélek egyik része értelem nélkül való, a másik értelmes. Persze, hogy ezek a részek úgy vannak-e egymástól elválasztva, ahogy a test részei, s ahogy általában minden, ami részeire oszlik, vagy pedig csupán fogalmilag különböztethető meg a két rész, de tulajdonképpen természetüknél fogva elválaszthatatlanok, akárcsak a kör külső domború és belső homorú oldala - ez a jelen kérdés szempontjából nem számít. Az értelem nélküli lélekrésznek ismét egyik része megfelel annak, ami minden élőlényben közös, azaz a tápláló elemnek, amin a táplálkozás és a növekedés okozóját értem; a léleknek egy ily képességét minden élőlényben, még a magzatban is feltételeznünk kell, s ugyancsak a kifejlett egyedekben is; éspedig sokkal több joggal, mint bármely más képességet. Mármost, az ebben való kiválóság bizonyos tekintetben egyetemes jellegű, nem pedig különleges emberi kiválóság; mert hiszen ez a lélekrész és ez

a képesség az álomban a legtevékenyebb, holott pedig a jó és a rossz ember jelleme legkevésbé éppen az álomban nyilvánul meg; innen ered az a mondás, hogy az élet fele részében semmi különbség sincs a boldog és boldogtalan ember közt. S ez nagyon is érthető, mert az álom a léleknek éppen abban az irányban való tétlensége, amely tekintetben erkölcsileg jónak, illetőleg rossznak mondjuk; legfeljebb azzal a különbséggel, hogy apránként mégiscsak beszűrődnek bizonyos mozgások az alvó ember leikébe, tehát ily értelemben az erkölcsös ember álomképei mégis jobbak, mint az átlagemberéi. De erről talán elég is ennyi; hagyjuk a tápláló elemet, mert az embert jellemző erényben természettől fogva úgysincs semmi része. Van aztán a léleknek egy másik, szintén értelem nélkül való eleme is, de amely bizonyos tekintetben mégis részesül az értelemben. A fegyelmezett, illetőleg fegyelmezetlen emberben ugyanis az értelmet, azaz a lélek értelmes részét, dicsérettel szoktuk illetni, ez ti. jó irányba és a legjobb célra ösztönöz. De nyilván van bennünk valami más is, ami természettől fogva ellenkezik az értelemmel: örökké harcban áll vele, és ellenszegül neki. Ahogy a test megbénult tagjai, ha jobbra akarjuk őket mozgatni, éppen ellenkezőleg, bal felé lendülnek, szakasztott így van ez a lélekkel is: a fegyelmezetlen ember gerjedelmei mindig az ellenkező irányba indulnak, mint amerre az értelem akarja

- csak éppen, hogy a testen megfigyelhetjük ezt a félrelendülést, a lelken pedig nem. De azért alkalmasint a lélekben is éppúgy kell feltételeznünk valamit, ami az értelemmel ellentétben áll, s ami folyton szembehelyezkedik és szembeszáll vele. Már aztán, hogy ez mennyiben más jellegű, az nem lényeges. De azért, mint már mondottuk, valamelyes értelem nyilván ebben is van: a fegyelmezett embernek ez a lélekrésze legalábbis hallgat az értelem szavára. A mértékletes és a bátor ember megfelelő lélekrésze pedig valószínűleg még sokkal engedelmesebb, mert ez mindenben egyetért az értelemmel.

Szóval a lélek értelem nélkül való része kettős alakban jelentkezik: a tápláló elemnek egyáltalán nincs köze az értelemhez, a vágyakozó s általában a „törekvő” elem pedig valamiképpen mégiscsak részesül benne, amennyiben hallgat rá és engedelmeskedik neki. Ilyen értelemben szoktuk mondani, hogy valaki „számol” az apja vagy a barátja tanácsával, persze nem matematikai értelemben. S hogy az

értelem nélküli lélekrész csakugyan hajlik valamiképpen az értelem szavára, ezt mutatja a figyelmeztetés s általában mindenféle dorgálás és serkentés. Ha tehát el kell ismernünk, hogy ebben a lélekrészben is van értelem, akkor az értelmes lélekrész is kettős lesz: az egyik a tulajdonképpeni, önmagában véve is értelmes rész, a másik pedig csak annyira hallgat az értelem szavára, amennyire az ember az apja szavára hallgat.

E megkülönböztetés szerint szoktuk osztályozni az erényeket is: egyik részüket észbeli, másik részüket erkölcsi erényeknek nevezzük; éspedig észbeliek: a bölcsesség, az éleslátás és az okosság; erkölcsiek: a nemes lelkű adakozás és a mértékletesség. Ha tehát erkölcsről beszélünk, akkor nem azt mondjuk, hogy valaki bölcs vagy éles eszű, hanem azt, hogy szelíd vagy mértékletes; hanem persze azért dicsérettel illetjük a bölcset is, lelki alkatának megfelelően: azt a lelki alkatot pedig, amely dicséretet érdemel, erénynek nevezzük.

(Szabó Miklós fordítása)

Epiktétosz kézikönyvecskéje

1. Egyes dolgok hatalmunkban vannak, más dolgok nincsenek. Tőlünk függ a véleményünk, az ösztönös vágyunk, a törekvésünk és ellenszenvünk, egyszóval mindaz, amit egyedül alkotunk meg. Nem tőlünk függ a testünk, a vagyonunk, a hírnevünk és a tisztségeink, tehát mindaz, amit nem egyedül hozunk létre.

Azok a dolgok, amelyek hatalmunkban vannak, természetüknél fogva szabadok, semmi sem akadályozza, semmi sem köti őket. Azoknak a dolgoknak azonban, amelyek nincsenek a hatalmunkban, nincs erejük önmagukban, másoktól függenek, egy kívülálló megakadályozhatja vagy elsajátíthatja őket.

Ne feledd: ha a természetüknél fogva függő dolgokat függetleneknek tartod, és a más dolgait a magadéinak tekinted, minduntalan akadályokba ütközöl, bánkódni és háborogni fogsz, káromolod az isteneket és az embereket, de ha csak azt tartod a tiednek, ami valóban a tied, a más tulajdonát pedig a helyzetnek megfelelően a másénak tartod, sohasem leszel a kényszer hatalmában, senki sem fog utadba állni, nem fogsz senkit

szidalmazni és vádolni, és semmit sem kell majd akaratod ellenére végrehajtanod; senki sem árt neked, és nem lesz ellenséged sem, mert nem történik veled semmi baj.

Ha erre a nagy dologra törekszel, ne feledd, hogy nem csak ímmel-ámmal kell utánavetned magad, hanem bizonyos dolgokról teljesen le kell mondanod a kedvéért, más javak megszerzését pedig el kell ha-lasztanod; ha azonban a lelki nyugalmad megszerzésére is törekszel, és uralkodni és gazdagodni is akarsz, könnyen megtörténik, hogy ezeket sem éred el, mivel az előbbire vágyakozol: de biztosan elveszíted azt, ami egyedül hozza létre a függetlenséget és a boldogságot.

Minden kellemetlen képzet felmerülésekor nyomban jegyezd meg: „Te csak képzet vagy, és egyáltalán nem az, aminek látszol.” Ezután vizsgáld és ítéld meg a képzetet elveid alapján: legelőször és legfőképpen abból a szempontból, vajon olyan dolgokra vonatkozik-e, amelyek hatalmunkban vannak, vagy pedig olyanokra, amelyek nincsenek hatalmunkban. S ha valami olyanra vonatkozik, ami nincs hatalmunkban, mindig kéznél legyen ez a mondás: „Semmi közöm hozzá!”

2. Ne feledd: törekvésünk abban a reményben gyökeredzik, hogy elérjük, amire vágyódunk, ellenszenvünk célja pedig az, hogy bele ne essünk abba, amit kerülünk. Aki kudarcot vall törekvésében, az szerencsétlen, de még szerencsétlenebb az, aki olyasmibe bonyolódik, amit kerül. Ha csak olyan dolgokat kívánsz kikerülni, amelyek a hatalmadban vannak, s a természettel ellentétesek, sohasem fogsz nem kívánt dolgokba bonyolódni, de ha a betegséget, a halált és a szegénységet akarod kikerülni, szerencsétlen leszel.

Fojtsd el ellenszenvedet mindazokkal a dolgokkal szemben, melyek nincsenek hatalmunkban, és vidd át az olyan dolgokra, amelyek hatalmunkban vannak, és a természettel ellentétesek. Egyelőre (míg nem ismered a helyes élet elveit) száműzd teljesen a törekvést, mert ha olyasmire törekszel, ami nincs hatalmadban, szükségszerűen szerencsétlen leszel; az olyan, hatalmunkban levő dolgokról pedig, amelyekre szép dolog törekedni, még nincs fogalmad. Csak vonzó és taszító ösztöneidnek engedj, de ezeknek is könnyedén, válogatással és kényelmesen.

3. Ne feledd, hogy mindenről, ami gyönyörködtet, ami hasznos számodra, és amit szeretsz, a legjelentéktelenebb dolgoknál kezdve megmondd: miféle. Ha szeretsz egy tálat, mondd azt, hogy tálat szeretsz. Így, ha eltörik is, nem fogsz háborogni. Ha gyermekedet vagy feleségedet szereted, mondd azt, hogy csak egy embert szeretsz. Így, ha meghal, nem fogsz háborogni.

4. Ha valamihez hozzá akarsz fogni, emlékeztesd magad rá, hogy milyen az a dolog. Ha fürödni mégy, vess számot magadban mindazzal, ami a fürdőben történni szokott: lefröcskölik, lökdösik, szidják és meglopják az embert. Sokkal nagyobb határozottsággal fogsz a dologhoz, ha magadban kijelented: fürödni akarok, és magatartásomat is meg akarom őrizni a természetnek megfelelő állapotban. Így járj el minden ügyedben; ha azután valami kellemetlenség ér fürdés közben, ezt a mondást veszed elő: „Nemcsak ezt akartam, hanem a természetnek megfelelő magatartásomat is meg akartam őrizni; de akkor nem őrizhetem meg, ha bosszankodom a történteken.”

5. Nem a tények zavarják az embereket, hanem a tényekről alkotott vélemények. A halálban például nincsen semmi szörnyű; ha szöi'nyű volna, Szókratésznak is úgy tűnt volna; hogy azonban a halálról úgy vélekednek, hogy szörnyű, maga ez a tény a szörnyű. - így hát sohase másokat okoljunk, amikor akadályokra bukkanunk, vagy nyugtalanok és szomorúak vagyunk; magunkat, azaz a magunk véleményét hibáztassuk. A műveletlen ember szokása másokra panaszkodni, amikor ő maga cselekszik helytelenül. Aki tanulni kezd, az magát hibáztatja, a bölcs pedig sem mást, sem önmagát.

6. Soha ne büszkélkedj a más kiválóságával! Ha a ló büszkélkedve azt mondaná: „Szép vagyok” - még el lehetne viselni. Te azonban, mikor büszkélkedve kijelented, hogy szép lovad van, lásd be: a ló kiválóságával büszkélkedel. Hát mi a tied tulajdonképpen? - A saját képzeleteid használata. Ha képzeleteidet a természet elveinek megfelelően használod, büszke lehetsz. Ebben az esetben legalább a saját kiválóságoddal büszkélkedel.

7. Ha tengeri utadon, míg hajód a kikötőben vesztegel, kiszállsz, hogy ivóvizet meríts, útközben esetleg felszedsz néhány kagylót vagy hagymát, de figyelmed a hajóra kell irányítanod, és folyton hátra kell tekintgetned, nem hív-e a kormányos, s ha szólít, mindent

ott kell hagynod, mert különben megkötözve hajítanak fel, mint a birkákat szokták. Ugyanígy van ez az életben is. Hogy kagyló és hagyma helyett feleséged és gyermeked van, mit számít? Ha hív a kormányos, rohanj a hajóra, és hagyj ott mindent anélkül, hogy visszanéznél. Öregkorodban pedig ne távozz el messzire a hajótól, hogy ott légy, bármikor hívnak.

8. Ne kívánd, hogy az események úgy alakuljanak, ahogy te szeretnéd. Inkább a kívánságaidat szabd hozzá az események alakulásához, meglátod, nyugodt lesz életed folyása.

9. A betegség csak a testet bénítja meg, a szabad elhatározást nem, ha az maga nem akarja. A sántaság is csak a lábadat akadályozza, de a szabad elhatározást nem. Ezt mondd mindennel kapcsolatban, ami eléd kerül: rájössz, hogy minden csak másvalamit akadályozhat, téged nem.

10. Minden helyzetben emlékezz rá, hogy önmagad felé fordulj és megvizsgáld, milyen képességed van a helyzet megoldására. Ha szép fiút vagy lányt pillantasz meg, találsz lehetőséget az önmegtartóztatásra. Ha fáradság vár rád, találsz a kitartásra. Ha szidalom ér, találsz a béketűrésre. Ha így megedzed magad, nem ragadnak magukkal a képzeleteid.

11. Sohase mondd rá semmire, hogy „elvesztettem”, hanem csak azt, hogy „visszaadtam”. Meghalt a gyermeked? Visszaadtad. Elhunyt a feleséged? Visszaadtad. Elvették a birtokod? Visszaadtad azt is. Azt mondod, hogy gazfickó vette el? Mi közöd hozzá, hogy ki által vette vissza az, aki neked adta? Ameddig adja, addig is úgy tekintsd, mint a másét: úgy, mint az utasok a fogadót.

12. Ha haladni akarsz a bölcsességedben, vesd el az ilyen gondolatokat: „Ha nem törődöm a vagyonommal, nem lesz miből élnem!” „Ha nem fegyelmezem a szolgámat, rossz ember lesz belőle.” Jobb éhen halni bánat és félelem nélkül, mint bőségben, de teméntelen zaklatásban élni. Jobb, ha a szolgád rossz, mint ha te rosszul érzed magad.

Kezdd el ezt a legkisebb dolgokon! Ha kiömlik az olajocskád, és ellopják a maradék borocskádat, arra gondolj, hogy ennyibe kerül a szenvedélytelen állapot, ennyibe a lelki nyugalom. Semmit sem

adnak ingyen. Ha hiába szólítod a szolgát, emlékezz rá, hogy talán nem hallotta, vagy ha hallotta is, úgyse tudja megtenni, amit akarsz. Olyan nagy jelentőséget mégse tulajdoníts neki, hogy tőle tedd függővé lelked nyugalmát.

13. Ha haladni akarsz a bölcsességben, el kell viselned, hogy kül-sőséges dolgokban ügyetlennek és együgyűnek tartsanak. Ne törekedj arra a látszatra, hogy bármit is tudsz! S ha néhány ember tart is rólad valamit, te légy bizalmatlan önmagaddal szemben. Tudd meg, hogy nehéz egyszerre magatartásunkat is megőrizni a természetnek megfelelő állapotban, és a külső dolgokra is tekintettel lenni. Ha az egyikre súlyt helyezünk, nem lehet, hogy a másikat el ne hanyagoljuk.

14. Ha azt akarod, hogy gyermekeid, feleséged és barátaid örökké éljenek, együgyű vagy: hiszen olyasmit kívánsz, aminek megvalósítása nem áll módodban, s a más hatáskörét akarod bitorolni. Akkor is balga vagy, ha azt akarod, hogy a szolgád sohase kövessen el hibát: hiszen azt akarod, hogy a hitványság ne legyen hitványság, hanem valami más. De ha azt akarod, hogy törekvéseid megvalósuljanak, azt elérheted. Abban gyakorold tehát magad, ami hatalmadban áll.

Az uralkodik mások fölött, aki képes megvalósítani, amit akarnak, és elhárítani, amit nem akarnak. Aki szabad akar lenni, az ne akarjon és ne kerüljön olyasmit, aminek megszerzése és elhárítása másoktól függ. Ha nem így cselekszik, rabszolgának kell lennie.

15. Ne feledd: az életben úgy kell viselkedni, mint a lakomán: körülhordoznak egy tálat - éppen hozzád ér -, nyújtsd ki a kezed, és szerényen vegyél belőle. Ha elmegy melletted, ne állítsd meg! Ha meg nem jön, ne fürkéssz utána sóvár tekintettel, hanem várj türelemmel, amíg hozzád ér! így viselkedj a gyermekekkel, az asszonnyal, a hivatalokkal, a vagyonnal szemben is, s méltó leszel rá, hogy az istenek asz-taltársa légy. Ha pedig az eléd tett ételekből nem veszel, hanem eltekintesz fölöttük, nemcsak a lakomájukon veszel részt, hanem együtt fogsz uralkodni az istenekkel. Így cselekedtek Diogenész, Hérakleitosz és társaik: méltán „isteniek” voltak, és úgy is nevezték őket.

16. Ha látod, hogy valaki jajgat gyászában, vagy mert idegenbe

távozott a gyermeke, vagy elvesztette a vagyonát, vigyázz, hogy téged is magával ne ragadjon az a képzet, hogy őt a külső körülmények sodorták bajba. Nyomban legyen kéznél ez: „Nem a bekövetkezett események kínozzák őt - hiszen azok a többi embert nem kínozzák -, hanem az a vélemény kínozza, amelyet róluk alkotott.” Ennek ellenére ne vonakodj szavaiddal alkalmazkodni hozzá, sőt ha az a helyzet, jajgass együtt vele, de vigyázz, hogy ne jajgass belülről is.

17. Ne feledd, hogy a dráma, amelyikben színész vagy, olyan, amilyennek a betanítója akarja: ha rövidre szabja a szereped, rövid ideig, ha hosszúra, sokáig játszol. Ha a koldus szerepét osztja rád, azt is a természethez hűen alakítsd. Éppen úgy cselekedj, ha nyomorék, uralkodó vagy polgár szerepét osztja rád, mert a te kötelességed az, hogy a rád bízott szerepet szépen eljátszd; a szerep kiválasztása másra tartozik.

18. Ha a holló nem jót károg, ne ragadjon el a képzelet, hanem nyomban tégy megkülönböztetést magadban, és jegyezd meg: „Semmi rosszat nem jelentenek ezek nekem, hanem csak a testemnek vagy csak a vagyonomnak, vagy csak a hírnevemnek, a gyermekeimnek, a feleségemnek. Nekem minden csak jót jelenthet, ha én úgy akarom: bármi történik is, tőlem függ, hogy javamra fordítom-e.”

19. Győzhetetlen lehetsz, ha nem bocsátkozol olyan küzdelmekbe, amelyekben a győzelem nem tőled függ.

Ha valaha nagy tiszteletben álló, vagy nagyon hatalmas, vagy más okból nagyon tekintélyes embert látsz - vigyázz, a látszat hatása alatt ne tartsd őt boldognak. Az igazi jó azokban a dolgokban van, amelyek tőlünk függenek, nincsen tehát helye a tekintélyes emberekkel szemben sem az irigységnek, sem a féltékenységnek. Te nem hadvezér, elnök vagy konzul akarsz lenni, hanem szabad ember. Ehhez pedig csak egy út vezet: azoknak a dolgoknak a megvetése, amelyek nincsenek hatalmunkban.

20. Ne feledd, hogy nem az bántalmaz téged, aki szidalmaz és megüt, hanem csak az a hiedelmed, hogy bántanak. Ha tehát valaki ingerel, tudd meg, csak a saját vélekedésed ingerel. Ezért mindenekelőtt arra törekedj, hogy ne ragadjon el a képzelet, mert

könnyebben tudsz uralkodni magadon, ha egyszer rászánsz egy kis időt, és foglalkozol magaddal.

21. A halál, a száműzetés, és minden a világon, ami irtózatosnak látszik, mindennap szemed előtt lebegjen! Leginkább azonban a halál. Sohasem fogsz akkor közönséges dolgokra gondolni, és nem is fogsz túlságosan vágyakozni valamire.

22. Ha filozófus akarsz lenni, légy elkészülve az első perctől fogva, hogy kinevetnek, és kigúnyol a tömeg, hogy azt mondják: „Egyszerre csak mint filozófus toppant elénk”, és hogy: „Miért hordja olyan magasan az orrát?” Te pedig ne hordd magasan az orrod, amellett azonban, amit a legjobbnak találtál, tarts ki úgy, mintha maga az isten állított volna arra a helyre. Emlékezz ugyanis rá, hogy ha kitartasz elveid mellett, azok, akik előbb kinevettek, bámulóid lesznek, ha azonban hatásuk alatt megtántorocísz, kétszeres gúny lesz a jutalmad.

23. Ha valaha megtörténik, hogy kifelé fordulsz azért, hogy bárkinek a tetszését megnyerd, tudd meg, hogy belső egyensúlyod összeomlik. Érd be azzal, hogy filozófus vagy. Ha mindenképpen azt akarod, hogy filozófusnak nézzenek, te nézd magad annak, s elégedett leszel.

24. Ilyen gondolatok sohase kínozzanak: „Megbecsülés nélkül fogok élni, és mint semmirekellő járok majd a világban.” Lehet, hogy a megbecsülés hiánya baj, de másvalaki nem sodorhat sem bajba, sem gyalázatba. Tőled függ, hogy adnak-e neked hivatalokat, és meghívnak-e lakomákra? Semmiképpen. Hogyan jelentheti ez akkor a megbecsülés hiányát? Hogyan volnál te semmirekellő, mikor csak azokban a dolgokban kell valakinek lenned, amelyek pusztán tőled függenek, és amelyekben a legmagasabb fokra emelkedhetsz.

De nem támogathatod a barátaidat! Mit értesz azon, hogy nem támogathatod őket? Nem fognak tőled hitvány pénzt kapni, és nem tudod megszerezni nekik a római polgárjogot? Ki mondta neked, hogy ezek olyan dolgok, amelyek a mi hatalmunkban vannak, és nem másra tartoznak? Ki képes másnak adni olyasvalamit, amije magának sincsen?

„Gyíyts vagyont - szól az ellenvetés -, hogy nekünk is legyen!” Ha lehet vagyont gyűjteni úgy, hogy közben megőrizzük becsületünket, hűségünket és nagylelkűségünket, mutasd meg az útját, és fogok gyűjteni: de ha arra buzdítotok, hogy veszítsem el a magam értékeit, hogy ezzel nektek értéktelen dolgokat szerezzek, lássátok be, hogy igazságtalanok és ostobák vagytok. Mit szeretnétek inkább, pénzt, vagy hűséges és becsületes barátot? Alihoz segítsetek inkább, hogy megbízható és tisztességtudó barát lehessek, és ne biztassatok olyan cselekedetekre, amelyekkel éppen ezt veszítem el.

„De a hazának - szól az ellenvetés - semmiben nem tudok hasznára lenni.” Újra csak azt kérdezem erre, miféle hasznára? Oszlop-csarnokokat és fürdőket valóban nem fog tőlem kapni. De hát mi van ebben? A kovácstól sem kap cipőt, és a cipésztől sem fegyvereket. Elég a hazának az, ha mindenki elvégzi a maga feladatát. Ha megbízható és tisztességes polgárrá nevelsz valakit, talán nem vagy hasznára a hazának? Nagyon is. Tehát mégsem vagy te sem teljesen haszontalan neki.

„Mi lesz a helyem az államban?” - kérdik. - Az, amit úgy tudok megszerezni, hogy közben megbízható és tisztességes maradok. Ha erről lemondok azzal, hogy az államnak hasznára akarok lenni, ugyan mi haszna lehet egy velejéig tisztességtelen és megbízhatatlan emberből?

25. Valakit nálad nagyóbb tiszteletben részesítenek a lakomán, az üdvözlésben, vagy azzal, hogy meghívták a tanácskozásba? Ha ez jó, örülnöd kell, hogy annak osztályrészül jutott. Ha pedig baj, ne panaszkodj, hogy téged nem sújtott. De ne feledd: ami nincs hatalmunkban, abból nem kívánhatod ugyanazt, mint mások, ha nem teszed meg érte, amit ők, hogy kiérdemeld.

Hogyan is érhetné el ugyanazt az eredményt, aki nem kilincsel senkinél, és az, aki kilincsel; vagy aki nem kísérget senkit, és aki megteszi; aki nem dicsér szembe másokat, és aki igen? Igazságtalan és telhetetlen vagy, ha ingyen akarsz hozzájutni olyasmihez, aminek nem fizetted meg az árát.

Mennyiért is árulják a salátát? Mondjuk egy obulusért. Nos, valaki kifizeti az obulust, és kap salátát; te pedig, mivel nem fizettél semmit, nem kapsz. Ne hidd, hogy te szegényebb vagy annál, aki

kapott a salátából! Ő kapott salátát, neked viszont megvan az obulusod, amelyet nem adtál ki. Így van ez itt is. Nem hívott meg valaki lakomára? Nyilván nem adtad meg neki, amiért az étkezést adja: magasztalásért adja, megalázkodásért adja. Ha megéri neked, fizesd meg az árát, amiért adják. Ha viszont nem akarod kifizetni az árát, és anélkül akarod megkapni, telhetetlen és ostoba vagy.

Azt mondod, hogy semmi sem kárpótol az elmulasztott lakomáért? Dehogynem: nem kell dicsérned, akit nem akarsz, és nem kell meghunyászkodnod az ajtónállói előtt.

26. A természet akaratát azokból a dolgokból ismerjük meg, amikről nem különbözik a véleményünk. Amikor például más szolgája eltör egy poharat, kéznél van ez a mondás: „Ilyesmi előfordul.” Tudd meg, hogy ugyanúgy kell eljárnod, amikor a tied törik el, mint amikor a másé. Ugyanezt az elvet terjedsz ki a nagyobb dolgokra is. Amikor a más gyermeke vagy felesége hal meg, mindenki kész van a megjegyzéssel, hogy emberi dolog; de mikor neked hal meg valakid, jajgatsz: „Ő, én szerencsétlen!” Eszedbe kellene jutnia ilyenkor, hogy miképp viselkedünk, amikor mások felől halljuk ugyanezt.

27. Nincs célpont, ami arra való, hogy elhibázzuk - ugyanígy a rossznak sincs természetes alapja a világban.

28. Ha valaki odaadná a tested az első szembejövőnek, bizonyára rossz néven vennéd. Azért viszont nem szégyelled magad, hogy a józan eszedet bárkinek odaadod, amikor felindulsz, és elveszted nyugalmadat, ha szidalmaz.

29. Minden cselekedetnek vizsgáld meg az előzményeit és következményeit, és csak azután kezdj hozzá. Ha nem így jársz el, eleinte nagy kedvvel fogsz a dologhoz, mert nem gondoltad meg a következményeit. Később esetleg, mikor akadályokra bukkansz, szégyenszemre abba kell hagynod a munkát.

Győzni szeretnél Olümpiában? Istenemre mondom, én is, mert nagyon szép dolog. De vizsgáld meg a feltételeit és a következményeit, és csak azután fogj hozzá a felkészüléshez. Fegyelmezetten kell élned, étrend szerint kell táplálkoznod, tartózkodnod kell a süteményektől, előírás szerint kell edzened

magad a megállapított órában, akár hőség van, akár hideg. Nem szabad hideg vizet, vagy alkalomadtán bort innod. Egyszóval úgy kell engedelmeskedned az edzőnek, akár az orvosnak. Azután ki kell állnod a versenyre, megtörténhetik, hogy megrántod a kezed, kificamítod a bokád, és rengeteg port kell nyelned. Megeshetik, hogy közben meg is ostoroznak, és a végén mindennek a tetejében még le is győznek.

Alaposan gondold meg mindezt, és ha még ezután is van kedved, kezdj hozzá a versenyzéshez. Ha nem így jársz el, úgy fogsz kapkodni, akár a gyerekek, akik hol birkózónak képzelik magukat, hol meg vívónak, azután meg trombitálni kezdenek, végül tragédiát mutatnak be. Így jársz te is: előbb atléta leszel, majd vívó, aztán rhétor, végül filozófus; egész lelkeddel azonban semminek sem adod át magad. Majom módra minden szemed elé kerülő jelenséget utánozol, s hol ez, hol az tetszik neked, mert megfontolás és körültekintés nélkül, vaktában, ímmel-ámmal fogtál hozzá.

így van ez azokkal is, akik látnak egy filozófust - mondjuk Euphratészt-, meghallgatják az ő előadását (márpedig ki más tud úgy beszélni, mint ő?), és akkor ők is filozófusok akarnak lenni.

Ember! Fontold meg előbb, miről van szó. Azután tanulmányozd a természeted, képes vagy-e rá. Öttusázó vagy birkózó akarsz lenni? Vizsgáld meg a karod és a combod, nézd meg, milyen a csípőd. Az egyik ember erre, a másik arra született.

Gondolod, hogy ha a filozófus életét választod, ugyanúgy tudsz majd enni, inni, éppúgy vágyakozhatsz és elégedetlenkedhetsz, mint mások? Virrasztanod, küszködnöd kell, ott kell hagynod családodat, el kell viselned, hogy akármelyik kölyök lenézzen, bármelyik járókelő kinevessen; mindenütt hátul kell maradnod, a megbecsülésben csakúgy, mint a hivatalodban, a törvény előtt éppúgy, mint bármilyen üzleti ügyben.

Jól fontold meg: akarsz-e ezekért cserébe szenvedélytelen állapotot, szabadságot és lelki nyugalmat? Ha nem akarsz, vigyázz! Ne tégy úgy, mint a gyerekek, ne légy előbb filozófus, azután vámszedő, később szónok, végül a császár helytartója. Ezek a foglalkozások nem illenek össze. Egyféle embernek kell lenned - akár erkölcsös vagy, akár erkölcstelen: vagy az irányító szellemedet kell

kiművelned, vagy amit kívül hordasz magadon; vagy a bensőd formálására fordítsd művészeted, vagy a külső viszonyok alakítására. Más szóval: vagy a filozófusnak, vagy a közönséges embernek az életét kell vállalnod.

30. Kötelezettségeink általában a körülményektől függnek. Valakinek az atyjáról van szó: kötelessége róla gondoskodni, neki mindenben engedelmeskedni, és elviselni, ha szidalmazza és megüti. És ha gonosz az apa? A természet nem a jó atyával fűz össze minket, hanem az atyával, bármilyen is. - A testvéred igazságtalanul bánik veled? Te csak viselkedj vele a magad módján, és ne azt nézd, hogy ő mit csinál, hanem azt, hogy neked mit kell tenned, ha magatartásod a természet rendjét követi. Hiszen más nem bánthat téged, ha te nem akarod; csak akkor ért bántalom, ha úgy fogod fel, hogy bántottak. Ugyanígy jössz majd rá arra is, hogy mi a jó szomszéd, a polgár és a hadvezér kötelessége, ha hozzászoksz, hogy figyelembe vedd a körülményeket.

31. Az istenekkel szemben tanúsított jámborságot illetően - tudnod kell - az a legfontosabb, hogy helyes véleményt alkoss róluk: kétségtelenül léteznek, és mindent szépen és igazságosan kormányoznak, neked pedig azt parancsolják, hogy engedelmeskedj nekik, nyugodj meg mindenben, ami történik, jó szívvel alkalmazkodj a helyzethez, mert a legjobb akarattal intézik sorsunkat. Ha így jársz el, sohasem káromolod majd az isteneket, és nem panaszkodsz, hogy nem törődnek veled.

Ez azonban nem következik be másképp, csak ha a jó és a rossz fogalmát függetlenné teszed azoktól a dolgoktól, amelyek nincsenek hatáskörünkben, és csak azokra a dolgokra alkalmazod, amelyek hatalmunkban vannak. Ha ugyanis az előbbiek közül valamit jónak vagy rossznak tartasz, szükségképpen szidalmazod és gyűlölöd azokat, akik miatt nem érted el, amire törekedtél, vagy nem kívánt helyzetbe sodródtál.

Minden élőlény úgy van teremtve, hogy az ártalmasnak látszó dolgokat és azok okait kerülje, és távol tartsa magától, az előnyös dolgokat és okaikat viszont keresse és csodálja. Lehetetlen tehát, hogy valaki, aki úgy érzi, hogy bántották, örüljön annak, aki véleménye szerint bántotta, éppen úgy, ahogy lehetetlen magának a hántásnak örülni.

Ezért még a gyerek is szidja az édesapját, ha nem kap abból, amit jónak gondol; márpedig Polüneikészt és Eteoklészt az állította szembe egymással, hogy balgán a zsarnokuralmat is valami jónak gondolták. Ugyanígy a földműves, a tengerész és a kereskedő, meg azok is, akik elveszítik a feleségüket vagy a gyermeküket, az isteneket káromolják, mert a jámborság is csak addig tart, ameddig a kedvező helyzet. Aki azonban úgy igyekszik megkívánni és kikerülni a dolgokat, ahogy valóban kell, egyúttal istenfélelemre is törekszik.

Kötelesek vagyunk az ital- és égőáldozatot ősi szokás szerint tiszta szívvel, nem hanyagul, nem közönyösen bemutatni, és a termés zsengéjét felajánlani; ne legyünk ebben fösvények, de ne lépjük túl anyagi tehetségünket.

32. Ha jóslatot kérsz, ne felejtsd el, hogy te nem tudod, mi fog történni, és azért jöttél a jóshoz, hogy tőle kérdezd meg. Azt azonban, hogy milyen lesz, ami történni fog, már érkezésedkor is tudod, ha filozófus vagy: ha olyasvalami, ami nincsen hatalmunkban, bizonyos, hogy se nem jó, se nem rossz.

Ne vígy magaddal a jóshoz se vágyat, se ellenszenvet. Ne remegve, hanem azzal a meggyőződéssel lépj be, hogy bármi történjék is, közömbös rád nézve, és közelebbről nem érdekel. Bárhogy alakul is a helyzet, lesz rá módod, hogy szépen viselkedj, ebben senki sem akadályozhat meg. Bátran, mint meghitt tanácsadókhoz fordulj az istenekhez. Később viszont, amikor már megkaptad a tanácsot, ne felejtsd el, hogy milyen tanácsadókhoz fordultál, kikkel szemben engedetlen-kedsz, ha nem hallgatsz szavukra.

Csak olyankor kérj jóslatot - Szókratész is így tartotta helyesnek -, ha egy dolog végső kimenetelét kutatod, és sem az értelem, sem semmi más nem segít, hogy a végére járj. Így például, amikor veszélyes helyzetben segítened kell a barátodon vagy a hazádon, nem kell jóslatot kérned, hogy melléjük állj-e. A jós talán azt mondja, hogy az áldozati jelek rosszat mutatnak, ami nyilvánvalóan halált, valamelyik testrész elvesztését vagy száműzetést jelent. Az értelem azonban azt követeli, hogy ezek ellenére is állj a barátod mellé, és a veszélyben légy oltalmára a hazádnak. Engedelmeskedj az igazibb jósnak, Apol-lónnak, akik kikergetett a templomából egy embert, mert a barátját meggyilkolták anélkül, hogy a segítségére

sietett volna.

33. Tűzz magad elé egy jellemet mintaképül, és ahhoz igazodj, akár egyedül vagy, akár az emberek között.

Lehetőleg hallgass, és csak a fontos dolgokról beszélj, de azokról is keveset. Egyszer-egyszer, ha a körülmények kívánják, beszélgethetsz, de nem közönséges dolgokról; nem a gladiátoroktól, a lóversenyekről, az atlétákról, de még csak az ételekről és italokról sem, amelyekről általában beszélgetni szoktak; mindenekelőtt pedig óvakodj az emberek gáncsolásától, dicsőítésétől és összehasonlításától.

Ha módodban áll, irányítsd szavaiddal a jelenlevők társalgását olyasmire, ami illik, de ha történetesen másfajta emberek közé kerülve magadra maradsz, akkor hallgass.

Ne nevess sokat, ne nevess sok mindenen, ne nevess féktelenül.

Ha csak lehet, térj ki az esküdözés elől; ha nem lehet, akkor is kerüld el, amennyire csak tudod.

Ne lakomázz idegenben, közönséges emberekkel. Ha mégis úgy hozzák a körülmények, hogy megesik, tökéld el magadban, hogy semmiképpen sem süllyedsz le a közönséges emberek színvonalára. Jegyezd meg: ha egy trágár alak van a jó barátok között, szükségképpen más is bemocskolja magát, aki vele tölti az idejét; még akkor is, ha különben tiszta lelkű.

Testednek csak a feltétlenül szükséges dolgokat szerezd meg, táplálékot, italt, ruházatot, lakást és személyzetet. A külső díszt és a fényűzést messze elkerüld.

Házasság előtt, amennyire csak tudsz, maradj tiszta Aphrodité dolgaitól. Ha mégsem tudsz, ne menj tovább, mint a törvény engedi. De ne zaklasd és ne gáncsold azokat, akik nem maradnak tiszták. Azt se hozd fel folyton, hogy te önmegtartóztató vagy.

Ha visszamondják neked, hogy valaki rossz híreket terjeszt rólad, ne védekezz a rágalmakkal szemben, hanem ezt jegyezd meg: „Bizonyára nem ismeri a többi hibámat, mert különben nem csak

ezeket mondta volna.”

Ne járkálj túl sokat színházba. Ha alkalomadtán mégis ott vagy, viselkedj úgy, mint akit semmi más nem izgat, csak önmagad. Olyannak kívánd tehát az események alakulását, ahogy éppen történnek, annak a győzelmét kívánd, aki valóban győz, így semmi sem lesz nyomasztó számodra. A kiabálástól, a tetszést nyilvánító nevetéstől és a túlságos megindulástól feltétlenül tartózkodj. Távozás után ne beszélgess túl sokat a színpadon történtekről, csak ha épülésedre szolgál. Különben úgy tűnnék, hogy csodáltad a látványosságot.

Ötletszerűen, túl könnyen ne járj előadásokra. Ha mégis ott vagy, viselkedj komolyan, nyugodtan, és ne légy terhére senkinek.

Amikor beszélgetni készülsz valakivel, különösen olyan emberrel, akit fölötted állónak tartanak, képzeld el, hogyan viselkedett volna hasonló körülmények között Szókratész vagy Zénon; így nem hibázod el a helyzethez illő viselkedést.

Ha a hatalmasok közül valakit meglátogatsz, képzeld el, hogy nem találod otthon, vagy csukva lesz a kapu, vagy az orrod előtt becsapják az ajtót, vagy hogy nem fog veled törődni. Ha mégis kötelességednek érzed, hogy meglátogasd, eredj el hozzá, és viseld el, bármi történik, de semmiképpen se hajtogasd utána magadban, hogy nem volt érdemes. Ez közönséges emberre vallana, és azt jelentené, hogy függsz a külső eseményektől.

Társaságban ne emlegesd sokszor és mértéktelenül a saját tetteidet és kalandjaidat: neked kellemes visszaemlékezni a kiállott veszélyekre, a többieknek azonban nem esik jól mindig azt hallani, hogy mi minden történt veled.

Ne igyekezz megnevettetni az embereket, mert az ilyen viselkedés közönséges modorra vall, és egyszersmind arra is vezethet, hogy embertársaink megbecsülését elveszítjük.

Ocsmány beszélgetésekbe keveredni ugyancsak veszélyes. De ha már megtörtént, alkalomadtán rendre is utasíthatod, aki túlment a mértéken; ha nem lehet, akkor hallgatással, elpirulással vagy kedvetlen arckifejezéssel nyilvánítsd ki, hogy nincs ínyedre a

beszélgetés.

34. Ha valamilyen élvezetnek a képzete megragadott, vigyáznod kell - akár a többi dologban -, hogy magával ne rántson: hadd várjon az ügy, halaszd el későbbre. Azután mérlegeld a két időpontot: amikor kedved fog telni az élvezetben, és amikor az élvezet után később megbánást érzel, és szemrehányást teszel majd magadnak. Állítsd szembe a megbánással és szemrehányással, hogy mennyire fogsz örülni, és mennyire fogod magad dicsérni, ha önmegtartóztató maradtál. - Ha mégis alkalmasnak látszik a dologgal foglalkozni, vigyázz, hogy le ne győzzön, a vonzó kellemes, csalóka benne; állítsd vele szembe, mennyivel jobb az a tudat, hogy győzelmet arattál felette.

35. Ha meggyőződtél róla, hogy valamit meg kell tenned, tedd meg, és ne félj, hogy közben meglátnak, még akkor sem, ha a tömeg egészen más véleményt alkot majd az ügyről. Ha ugyanis nem helyesen cselekednél, magát a tettet kerüld el; de ha helyesen teszel, mit félsz az igazságtalan támadásoktól?

36. Ahogy ezek a mondatok: „Nappal van” és „Éjszaka van”, kitűnőek szétválasztó ítéletnek, de összekapcsoló ítéletnek nem alkalmasak, ugyanúgy a testnek hasznos ugyan, ha a nagyobb részt vesszük ki a tálból, a lakománál szokásos illem szempontjából viszont, amelyet be kell tartani, nagyon csúnya dolog. Ha tehát valakinél étkezel, ne felejtsd el, hogy nemcsak azt kell nézned, mit ér a testnek az előtted levő étel, hanem azt is, hogy a vendéglátóval szemben megőrizd az illendőséget.

37. Ha olyan szerepet vállalsz, amely az erődet meghaladja, kudarcot vallasz benne, és még azt is elszalasztod, amit képes lettél volna betölteni.

38. Ahogy séta közben vigyázol rá, hogy ne lépj szögbe, vagy hogy ki ne ficamodjék a lábad, ugyanúgy arra is ügyelj, hogy ne tégy kárt önmagad irányító szellemében. Ha minden dolgunkban erre gondolunk, biztosabban foghatunk a munkánkhoz.

39. A szükségletek mértéke mindenkinek a saját teste, ahogy a cipőnek a láb. Ha ezt nem felejted, megtartod a helyes mértéket; de ha túllépsz rajta, szükségszerűen lecsúszol a lejtőn. Ahogy a

lábbelivel is: ha túlmégy azon, amit a lábad megkíván, előbb aranyozott, azután bíborszínű, végül hímzett cipőd lesz; ha egyszer túllépik a mértéket, nincs többé határ.

40. A nők, ha tizennégy évesek elmúltak, azt hallják, hogy a férfiak úrnőnek szólítják őket. Látva mármost, hogy semmi más lehetőség nincs, mint hogy együtt háljanak a férfiakkal, elkezdik magukat csi-nosítgatni, és minden reményüket ebbe vetik. Érdemes tehát megértetni velük, hogy csakis akkor becsüljük meg őket, ha szerénynek és szemérmesnek mutatkoznak.

41. Az együgyűségjele állandóan a testtel foglalkozni; mindig tornázni, sokat enni, sokat inni, sokat menni félre, szeretkezni. Ezeket mellékesnek kell tartanunk, minden gondunkat a szellemünkre kell fordítanunk.

42. Ha valaki rosszul bánik veled, vagy rosszat mond rólad, emlékezz erre: abban a Íriszemben teszi vagy mondja, hogy alapja van rá. Ő csak aszerint cselekedhet, ahogy neki - nem pedig neked - helyesnek látszik; ha pedig hamis a véleménye, az neki árt, mert tévúton halad. Ha valaki egy helyesen megszerkesztett összetett mondatot hibásnak tart, ez nem az összetett mondatnak árt, hanem annak, aki tévedett. Ha ebből indulsz ki, nem fogsz haragudni a rágalmazódra. Bármit mond, jegyezd meg: „Neki úgy tűnik igaznak."

43. Minden dolgot kétfelől lehet megfogni. Ha az egyik oldalról fogod meg, elbírsz vele, ha a másikról, nem bírsz el vele. Ha a testvéred igazságtalan hozzád, ne arról az oldalról fogd meg, hogy igazságtalan; mert ha erről az oldalról fogod meg a dolgot, nem bírsz vele. Inkább arról az oldalról fogd meg, hogy a testvéred, és veled együtt nevelkedett; ha így nyúlsz hozzá, elbírható.

44. Belső ellentmondás van az ilyen kijelentésekben: „Én nálad gazdagabb, tehát kiválóbb vagyok", vagy pedig: „Szebben tudok szónokolni, tehát kiválóbb vagyok nálad." Helyesebbek az ilyen mondások: „Gazdagabb vagyok, tehát vagyonom értékesebb, mint a tied", vagy pedig: „Jobban szónokolok nálad, tehát szónoklatom jobb, mint a tied." De hiszen te sem vagyon nem vagy, sem szónoklat.

45. Gyorsan mosakszik valaki? Ne mondd rá, hogy rosszul, hanem csak ázt, hogy gyorsan. Ha valaki sok bort iszik, ne mondd, hogy rosszul cselekszik, hanem csak azt, hogy sokat iszik. Mielőtt a szándékát megvizsgálod, honnan tudnád, hogy helytelenül cselekszik-e? így nem fog veled előfordulni, hogy más lesz, amit érzékeiddel közvetlenül észlelsz, és más, amit helyeselsz.

46. Sohase mondd magadról, hogy filozófus vagy, és közönséges emberek közt ne fecsegj sokat az elveidről. Inkább cselekedj az elveid szerint. A lakománál például ne magyarázd, hogyan kell enni, hanem egyél úgy, ahogy kell. Ne feledd, hogy Szókratész annyira irtózott a feltűnéstől, hogy amikor olyanok keresték fel, akik az ő révén akartak filozófusokkal összekerülni, odavezette őket hozzájuk; csak ennyit jelentett neki, hogy semmibe veszik.

Ha közönséges emberek között valamilyen bölcseleti elv kerül szóba, általában hallgass, mert nagy a veszély, hogy elhamarkodottan kiadod azt, amit még meg sem emésztettél. Ha valamelyikük megjegyzi rólad, hogy semmit sem tudsz, s ez nem bosszant téged, tudhatod, hogy már a bölcsesség kezdetén vagy. Hiszen a juhok sem viszik oda a pásztorukhoz a füvet megmutatni, hogy mennyit ettek, hanem a takarmányt magukban megemésztve gyapjút és tejet adnak. Te se fitogtasd bölcseleti elveidet az avatatlanoknak, hanem megemésztésük után tettet mutass.

47. Ha egyszerűségre szoktattad a tested, ne hencegj vele, s ha vizet iszol, ne mondd el minden alkalommal, hogy te csak vizet iszol. Ha edzeni akarod magad a küzdelmekre, magadban csináld, ne mások előtt. Ne a szobrokat ölelgesd, hanem amikor nagyon szomjas vagy, végy a szádba hideg vizet, s utána köpd ki újból, de ne beszélj róla senkinek.

48. A mindennapi emberre jellemző gondolkodás az, hogy sohasem önmagától vár hasznot vagy kárt, hanem a külső dolgoktól. A filozófus magatartása és jellegzetessége viszont az, hogy minden hasznot vagy kárt önmagától vár.

A bölcsességben előrehaladó embert az jellemzi, hogy senkit sem ócsárol, senkit sem dicsér, nem vádaskodik, és nem panaszkodik, sohasem beszél úgy magáról, mint aki számít és tud valamit; ha nehézségekbe és akadályokba ütközik, önmagát okolja, ha dicsérik,

önmagában kineveti azt, aki dicséri, s ha ócsárolják, nem védekezik, óvatosan járkál, akár a beteg, mert óvakodik attól, hogy a meggyógyult tagokat megmozdítsa, mielőtt megerősödnek.

Az ilyen ember a vágyat teljesen kiküszöbölte magából; ellenszenvét pusztán azokra a természet törvényein kívül álló dolgokra irányította, amelyeken tudunk változtatni. Ösztönének minden irányban csak mértékkel enged; azt pedig semmibe sem veszi, ha együgyűnek és tudatlannak tartják. Összefoglalva: úgy ellenőrzi magát, mint az ellenségét, vagy mint az olyat, aki hurkot vet neki.

49. Amikor valaki azzal kérkedik, hogy ismeri és magyarázni tudja Khrüszipposz műveit, jegyezd meg magadban: „Ha Khrüszipposz nem írt volna homályosan, ennek nem volna semmije, amivel kérkedhetnék.” De mire törekszem én? Arra, hogy megismerjem és kövessem a természetet. Keresem tehát, hogy ki tanít meg erre; ha hallom, hogy Khrüszipposz, hozzá fordulok. Ámde nem értem meg az írásait. Keresek tehát egy magyarázót. Mindeddig nincs a dologban semmi rendkívüli. Ha már találtam magyarázót, hátravan még, hogy kövessem a tanácsait. Egyedül ez a nagy dolog. Ha csak magát a magyarázót csodálom, filozófus helyett grammatikus lettem, azzal a különbséggel, hogy nem Homéroszt, hanem Khrüszipposzt olvasom. -Még inkább el kell pirulnom, ha valaki azt mondja: „Olvass fel nekem Khrüszipposzból”, és én nem tudok a szavakhoz hasonló, velük összhangban levő tetteket felmutatni.

50. A tanokhoz, amiket elfogadtál, úgy ragaszkodj, mint a törvényekhez, mintha az istenek ellen vétenél, ha megszeged őket. Azzal viszont, amit esetleg rólad mondanak, ne törődj; az már nem tartozik rád.

51. Mennyi ideig halogatod még, hogy a legigazibb javakra méltónak tekintsd magad, és semmilyen tettedben ne térj el az ész útmutatásaitól? Megtanultad azokat a bölcseleti elveket, amelyek szerint élned kell, és te ezt az életmódot választottad. Milyen tanítómesterre vársz még, hogy rábízd tenmagad megjavításának munkáját? Nem gyerek vagy már, hanem felnőtt férfi. Ha még most is gondtalan és könnyelmű vagy, és egyre-másra halogatod, újabb és újabb határnapokat tűzöl ki, hogy attól kezdve már törődni fogsz saját magaddal: észre sem fogod venni, hogy sohasem haladsz előre,

hanem életedben és halálodban mindig közönséges ember maradsz.

Tartsd végre méltónak magad rá, hogy úgy élj, mint érett ember, aki bölcsességre törekszik! Mindaz, amit legfőbb jónak látsz, áthághatatlan törvény legyen számodra; ha valami küzdelmes vagy kellemes, dicső vagy gyalázatos kerül elébed, jusson eszedbe, hogy itt a küzdelem ideje, most kezdődnek az olümpiai versenyek, és nem lehet őket elhalasztani: egy nap alatt, egyetlen tettel elveszted vagy megmented munkád gyümölcsét.

Szókratész úgy lett tökéletes, hogy bármiben, ami elébe került, csak az értelem szavára figyelt, semmi másra. Neked is, bár még nem vagy Szókratész, úgy kell élned, mintha Szókratész akarnál lenni.

52. A filozófia első és legfontosabb része az, amely a bölcseleti elvek gyakorlati alkalmazásáról szól; például hogy nem szabad hazudni. A filozófia második része a bizonyításokat tartalmazza: miért nem szabad hazudni. A harmadik rész az előzőknek alapvetésül és megvilágo-sításul szolgál. Miért bizonyítás ez? - kérdezi. Mi a bizonyítás? Mi a következtetés? Mi az ellentmondás? Mi az igaz és mi a hamis?

A harmadik rész tehát a második rész miatt szükséges. A második pedig az első miatt. A legfontosabb azonban, amivel mindig foglalkoznunk kell, az első rész. Mi viszont fordítva csináljuk. A harmadik résszel töltjük időnket, és minden buzgalmunk ebben merül ki. Az első résszel egyáltalán nem törődünk. Így történik, hogy hazudozunk ugyan, de mindig kéznél vannak az érveink arra, hogy nem szabad hazudni.

53. Minden eshetőségre kéznél legyenek a következők:

„Vezess tehát, Zeusz, és te, rendelt Végzetem; bármerre is jelöltétek ki utamat, engedni nektek kész vagyok, s mit érne, ha gyáván nem akarnék'? Úgyis nektek engedek.

Ki jól fogadja, mit kikerülni nem lehet, az bölcs előttünk, s érti az istenek szavát. ”

„De, Kritón, ha úgy tetszik az isteneknek, történjék úgy.” „Anütosz és Melétosz megölhetnek, de ártani nem tudnak nekem.”

(Sáirosi Gy ula fordítása)

Epiktétosz: A szabadságról (Részlet)

Ha sem az uralkodók, sem az uralkodók barátai nem élnek úgy, ahogy akarnak, akkor kik szabadok?

- Keress és találsz, hisz megvan a természet adta képességed arra, hogy megleld az igazságot! De ha magadtól nem vagy rá képes, hogy megleld a gondolatsor következő láncszemét, halld hát azoktól, akik már fölkutatták, hogy mit mondanak!

-Jónak tartod a szabadságot?

- A legnagyobb jónak.

- Mármost lehet-e valaki a legnagyobb jó birtokában szerencsétlen vagy nyomorult?

- Nem.

- Akikről tehát azt látod, hogy szerencsétlenek, nyomorultak, elverettek, mondd bátran, hogy nem szabadok.

- így van.

- Távol kerültünk hát az eladástól, vásárlástól, s mindentől, ami a vagyon körébe tartozik. Hiszen ha igazad volt abban, hogy ezekkel egyetértettéi, akkor lehet valaki nagy királyként is boldogtalan meg nem szabad ember, vagy helytartóként, vagy konzulként, sőt akár kétszeres konzulként is.

- Lehet.

- Most erre válaszolj! Szerinted nagyszerű, nemes és értékes dolog a szabadság?

- Hogyne volna az!

- S lehetséges, hogy aki ilyen nagyszerű, értékes és nemes dolognak van birtokában, szolgalélek legyen?

- Nem lehet.

- Ha tehát azt látod, hogy valaki hajbókol a másik előtt, az illendőség határán túl hízeleg neki, mondd rá bátran, hogy ő nem szabad ember. És ne csak akkor mondd ezt, ha egy hitvány vacsoráért teszi, hanem akkor is, ha kormányzói vagy konzuli tisztségért viselkedik így. Nevezd az előbbieket kis szolgáknak, mert kicsinységekért tesznek így; az utóbbiakat viszont, akik erre az elnevezésre méltók, nagy szolgáknak nevezd.

- Legyen így!

- S szerinted a szabadság azt is jelenti, hogy urai vagyunk szándékainknak, és függetlenek?

- Hogyne jelentené ezt is!

- Akit tehát másvalaki akadályozni vagy kényszeríteni képes, mondd róla bátran, hogy ő nem szabad! S ne azt nézd, hogy ki volt az öregapja vagy a dédapja, s ne azt firtasd, hogy mikor adták el és vették meg, hanem ha azt hallod, hogy lelke mélyéből és odaadással mondja: „Uram”, úgy még ha tizenkét lictor jár is előtte, mondd rá, hogy szolga. És ha hallod, hogy valaki azt mondja: „Én nyomorult, mennyit szenvedek!” - mondd rá, hogy szolga. S egyáltalán, ha azt látod, hogy valaki sír, panaszkodik, szerencsétlenül él, mondd rá, hogy szolga, még ha bíborszegélyt visel is! Ám ha semmi ilyet nem tesz, még ne mondd róla, hogy szabad! Hanem ismerd meg nézeteit, vajon valamiképpen nem kényszeredettek, megalkuvók, nem nyomorúságra vallók-e. S ha valami ilyet találsz bennük, mondd rá, hogy szolga, aki csak a Saturnaliák idején szabad. Mondd azt, hogy távol van az ura. Majd ha visszatér, meglátja, mit kap tőle.

- Ki tér vissza?

- Bárki, akinek hatalma van arra, hogy megadja vagy elvegye mindazt, amit kíván.

- Ilyen sok urunk volna?

- Ilyen sok. Először is uraink a külső események, s ezek számosak. Ezért szükségképpen uraink azok, akiknek hatalmuk van ezek fölött. Mert bizony senki sem magától a császártól fél, hanem a haláltól, a száműzetéstől, vagyonának elvesztésétől, a rabságtól, a

megaláztatástól. És senki sem a császárt szereti - hacsak az nem szexetetreméltó -, hanem a gazdagságot szeretjük, a tribunátust, a hadvezérséget és a konzulságot szeretjük. S minthogy emezeket szeretjük, amazokat meg gyűlöljük, illetve félünk tőlük, így azok, akiknek hatalmuk van ezek fölött, szükségképpen uraink. Ezért úgy borulunk le előttük, mint istenek előtt, mert tudjuk, hogy akinek hatalma van a leghasznosabb dolgokon, az isteni lény. Mármost ha ehhez a tételhez helytelenül azt az alsó premisszát rendeljük, hogy „ennek meg ennek az embernek hatalma van a leghasznosabb dolgon" - akkor ebből szükségképpen helytelen konzekvencia adódik. Nos hát, mi az, ami szabad emberré és önmagunk uraivá tesz bennünket? Mert a gazdagság nem tesz azzá,

sem a konzuli, sem a kormányzói tisztség, sem a királyi méltóság, hanem valami mást kell találnunk.

Mi az, ami az írás tevékenységében szabaddá és gátlásoktól mentessé tesz?

- Az írni tudás.

- S mi tesz azzá a lantjátékban?

- A lanton játszani tudás.

- Nemde akkor az életben is: az élni tudás.

(Steiger Kornél fordítása)

Lucius Annaeus Seneca: Erkölcsi levelek

5. levél

Állhatatosan tanulsz, s mindent félretéve csak arra törekszel, hogy napról napra jobbá tedd magad - helyeslem is ezt, örülök is neki. Nemcsak buzdítalak, hogy tarts ki emellett, hanem még kérlek is rá. Ám intelek: semmit ne tégy, ami öltözetedben vagy életviteledben szembeszökő volna. Olyanoknak a szokása ez, akik nem előbbre haladni óhajtanak, hanem feltűnni. Kerüld a lompos viseletet, a bozontos fejet, az elvadult szakállat, az ezüstnemű fennen hirdetett gyűlöletét, a puszta földre vetett fekvőhelyet, s a tetszeni vágyás bármilyen más elferdült formáját. A filozófiának, még ha mértékkel

alkalmazzák is, már a neve is eléggé gyűlöletes - mi lenne akkor, ha lassacskán kivonnánk magunkat az emberek szokásai alól? Bensőnkben mind különbözünk egymástól, külsőnk alkalmazkodjék a néphez. A tóga ne ragyogjon, de ne is ragadjon a kosztól, ne tartsunk színarany dom-borműberakásokkal ékes ezüstedényeket, de ne higgyük, hogy a takarékosság jele, ha híjával vagyunk az aranynak és az ezüstnek. Azon igyekezzünk, hogy életünk jobb legyen, mint a tömegé, ne legyen vele ellentétes, különben elijesztjük és elfordítjuk magunktól azokat, akiket meg akarunk jobbítani. Így azt is elérjük, hogy semmit sem akarnak utánozni bennünk, mivel félnek: mindent utánozniuk kellene. A filozófia elsősorban a közösségi érzés, az emberszeretet és a társulási hajlam reményét adja: a különcködés ettől a kötelezettségtől választ el bennünket. Vigyázzunk, nehogy nevetséges és utálatos legyen az, amivel csodálatot akarunk kelteni. Nyilvánvalóan feltett szándékunk a természetnek megfelelően élni; az viszont a természet ellenére van, ha eltorzítjuk testünket, utáljuk az egyszerű csínt, hemperegni akarunk a mocsokban, s nemcsak silány, hanem undorító és visszataszító ételeket fogyasztunk. Miképpen az ínyencségeket megkívánni élvhajhászás, úgy a használatos és olcsón beszerezhető dolgoktól menekülni őrültség. Egyszerűséget követel a filozófia, nem mártíromságot, s az egyszerűség nem okvetlenül fésületlen. Szerintem ez a helyes mérték: kormányozzuk életünket kellően a szigorú erkölcsök s a tömegszokások között; tekintsenek fel bámulattal életünkre mind, de azért ismerjenek rá. „Hogyan hát? Tegyük ugyanazt, amit a többiek? Semmi különbség ne legyen köztünk és köztük?” Nagyon is sok! Tudja meg, aki közelebbről vesz minket szemügyre, hogy különbözünk a tömegtől. Aki házunkba lép, inkább bennünket csodáljon, mint bútorainkat. Az igazán nagy ember úgy használja a cserépedényt, mintha ezüstből volna. De az sem kisebb, aki úgy használja az ezüstöt, mint a cserépedényt. A gyenge lélekre jellemző, hogy nem tudja elviselni a gazdagságot.

De ideje, hogy a mai napon behajtott kis nyereséget közöljem veled. A mi Hekatónunknál találtam, hogy a szenvedélyek kialvása a félelem orvosságául is szolgál. Így szól: „Megszűnsz félni, ha megszűntél remélni.” Azt mondod: „Miképpen vonhatunk párhuzamot e két annyira eltérő dolog között?” így van, Luciliusom: különbözőknek látszanak, mégis össze vannak kapcsolva. Miként ugyanaz a bilincs köti össze a katonáknál az őrt és a foglyát, úgy

ezek is, bár annyira különböznek, párhuzamosan futnak: a reményt nyomon követi a félelem. Nem is csodálkozom, hogy ez így megy; mindkettő a függőségben levő lélek sajátja, mindkettőt a jövőre várakozás nyugtalanítja. Mindkettőnek pedig az a legfőbb oka, hogy nem a jelenhez alkalmazkodunk, hanem gondolatainkat a távolba vetjük előre. Így a jövőbe látás, az emberi létkörülmények legnagyobb értéke, visszájára fordult. A vadállatok menekülnek, ha veszélyt látnak; ha elfutottak, már gondtalanok: minket a jövendő s a múlt egyaránt kínpadra von. Sok értékünk így ártalmunkra van, az emlékezet ugyanis felidézi a félelem kínját, a jövőbe látás pedig előre sejteti. Pusztán a jelen miatt senki sem boldogtalan.

(Kurcz Ágnes fordítása)

Augustinus: Vallomások

ÚJRA TÖPRENG, HOGY HONNÉT SZÁRMAZIK A ROSSZ

Kerestem, hogy honnét van a rossz, de rosszul kerestem és magában e vizsgálódásomban sem láttam meg a rosszat. Lelki szemem elé idéztem a teremtett világot. Minden láthatót, földet, tengert, levegőt, csillagokat, fákat, különféle esendő élőlényeket. És minden, szemünkkel benne meg nem láthatót, tehát az egek erősségét, azonkívül valamennyi angyalát és minden szellemi lényét. Ámde őket anyagi valóságok gyanánt helyhez és térhez kötötte képzeletem. Teremtett világodból anyagi fajtákra oszló egyetlen roppant tömeget csináltam, akár valóban anyagiak voltak mindezek, akár csak én költöttem a szellemiek helyébe anyagi dolgokat. Nagynak gondoltam én ezt a tömeget. Nem akkorának, mint valóságosan, ezt nem is ismerhettem, hanem tetszésemnek megfelelő nagyságúnak és nyilván minden oldalról határoknak.

Te pedig Uram, mindenünnen körülveszed ezt a tömeget, áthatolsz rajta keresztül-kasul, de végtelen vagy minden irányban. Mintha tenger volna mindenütt, a minden irányú roppant téreken csak vég nélkül való tenger, s ez magába ölelne egy szivacsot, bármilyen nagy, de véges szivacsot és telítődnék az irdatlan tengerrel a szivacs valamennyi porcikája: nos, így képzeltem én el teremtett világodat. Véges, de veled, a végtelennel telt meg.

És szólottam: íme az Isten, és íme az Isten teremtett világa. Jó az

Isten, s hasonlíthatatlanul és mérhetetlen módon kiválóbb ő, mint e valamennyi dolog. Ámde a jó csak jót teremtett. És íme, miképpen öleli körül és milyen módon tölti be a jókat. Hol van tehát a rossz és honnét származik? Hol tört be a teremtett világba? Mi a gyökere és hol lappang a magja? Vagy teljességgel nem is létezik? Ám miért félünk és óvakodunk tőle, ha nincsen? Vagy ha félünk, de alaptalanul, bizonnyal rossz maga ez a szívünket hiábavaló módon ösztökélő és kínzó félelem. És annál gonoszabb rossz, minél kisebb okunk van félelemre és mégis reszketünk. Tehát vagy létezik a rossz és tőle félünk, vagy éppen ez a félelem a rossz. Honnét származik tehát a rossz, ha a jó Isten jónak teremtett mindent? Igen, a nagyobb és a legfelsőbb jó kisebb jókat alkotott, de mégis jó minden, teremtő és teremtés egyaránt.

Honnét van a rossz?

Volt talán valami rossz ősanyag, mindent belőle teremtett, átgyúrta és újra rendezte, de az ősanyagból valami megmaradt, és azt jóra már nem fordította az Isten? Miért cselekedett így? Talán nem volt elég hatalma a mindenhatónak, hogy átforgassa az egészet, mind-mind változásba törje, s így ne maradjon meg a rosszból semmi? És végül miért akarta, hogy alkosson belőle valamit, mindenhatósága erejével, miért nem lökte inkább a semmibe?

Vagy létezhetett ez akarata ellenére is? Avagy, ha örökös volt az ősanyag, miért engedte így létezni oly sokáig az elmúlt idők végtelen folyamán, s miért csak sokkal később határozta el, hogy alkot belőle valamit? Vagy ha már valami sürgős cselekvést akart, művelte volna inkább azt az ő mindenhatósága, hogy ne létezzék ez az ősanyag, egyedül ő maradjon egész, igaz, fölséges és végtelen jónak. Avagy ha nem lett volna jó, hogy valami jót is ne teremtsen, és ne alakítson a jóság, miért nem tüntette el a rossz anyagot, miért nem oszlatta azt a semmibe, s miért nem teremtett inkább jót a helyébe, s belőle azután mindent megalkotott volna? Hiszen nem volna mindenható, ha nem alkothatna valami jót, csupán e rossz ősanyag támaszával, pedig ezt ő maga sohasem teremtette.

Nyomorúságos lelkem efféle gondolatokat görgetett. És ráólmosodtak a halálfélelem emésztő gondjai, de mégsem lelte meg az igazságot. Ám a katolikus egyház hite Krisztusodban, Megváltónkban, Urunkban, Istenünkben, megragadt mégis erősen a

szívemben. Sok szempontból még alaktalan volt bennem ez a hit, és a tanítás helyes zsinórmértékétől bizony elcsavargott, de mégsem hagyta el azt a lelkem, sőt napról napra jobban magába szívta.

ELSZAKAD A CSILLAGJÓSOK BABONÁITÓL

Sutba hajítottam már a csillagjósok gonosz dőreségét és csaló jövendöléseit. Ezért is szálljon lelkem legmélyebb rejtekéből hozzád vallomásom irgalmasságodról, Istenem. Ki szólítana bennünket vissza minden tévelygés halálos öléből, ha nem a halált nem ismerő élet, a nyomorúságos elménket megsugarazó bölcsesség? Ő maga fényességre nem szorul, de irányítja a világot a fák lehulló levélkéiig. Te vagy ez, egyedül te vág)' ez, Uram.

Te gondoskodtál csökönyösségemről. Vele szembeszálltam Vindicianussal, a bölcseszű öreggel, és Nebridiussal, e bámulatos lelkű ifjúval. Amaz elszántan erősítgette, emez már némi ingadozással, de gyakran mondogatta: nincs semmiféle mód és eszköz arra nézve, hogy a jövendő dolgok mélységébe lássunk. Az emberi találgatásoknak olykor mégis jóslat erejük van. Az emberek szaporítják a szót, és hellyel-közzel a jövendőből is idéznek valamit. A beszélők maguk sem tudnak erről, inkább csak találomra botlanak a jövőre, mert nem áll be a szájuk...

Tejó barátról is gondoskodtál mellém. Ő alkalomadtán ugyan nem vonakodott, hogy a csillagjósok tanácsait kikérje, de nem ismerte jól írásaikat. Mondom, kíváncsiságból leste a tanácsot. Tudott azonban -mint emlegette még atyja szájából hallott valamit. Maga sem gondolta, hogy milyen sokat ér ez a valami, eme jósló mesterkedés gyaní-tásainak legteljesebb leleplezéséhez.

Ez a férfiú - Firminus volt a neve - komoly műveltséget szerzett a szabad tudományban és jártasságot a szónoklás terén. Egy alkalommal valami ügyére vonatkozólag igen megnövekedett földies reménysége és tanácsomat kívánta, mint legjobb barátjáét: hogyan látom én az emberektől közönségesen emlegetett konstelláció nyomán az ügyet? Én pedig - ebben a dologban már-már Nebridius nézetét követtem - nem tagadtam meg, hogy találgatásokba elegyedjek és kimondjam, ami éppen ingadozó eszembe jutott, de hozzátettem még: magam bizony közel vagyok már ahhoz, hogy mindezt nevetséges és haszontalan dolognak

tartsam.

Akkor elmesélte nekem, hogy atyját az ilyen könyvek erősen érdekelték. Volt egy vele együtt, és hozzá hasonló módon e mesterkedésekhez szegődött barátja. Egyazon szorgalmatos hévvel és kutatással élesztgették szívük parazsát, hogy lángra kapjon ezekért a csacskasá-gokért. Annyira jutottak, hogy ha otthon ellettek a néma állatok, megfigyelték az ellés idejét, és följegyezték hozzá az ég állását is. Így szedegették össze a tudományféle babonaságuk kísérletezési anyagát.

Mesélte tehát, atyjától hallotta, hogy midőn őt, Firminust, méhé-ben hordozta az édesanyja, ugyanakkor gyermeket várt atyja barátjának egyik szolgálója is. Nem maradhatott titokban ez, a még kutyái kölykezésének adatait is a legtüzetesebb gondossággal számon tartogató gazdája előtt. Így történt azután, hogy egyik a hitvesének, másik a szolgálójának napjait, óráit, sőt óráinak másodperceit a leg-éberebb figyelemmel leste. A két nő egyszerre került gyerekágyba. Egyik a fiának, másik a kicsiny szolgájának ugyanazt a csillagképletet kényszerült elkészíteni, mindkét újszülöttnek a legapróbb vonásáig egyazonosat.

Midőn az asszonyok vajúdása kezdődött, kölcsönösen tudósították egymást, hogy mi és hogyan történik az egyik házban és a másikban is. Még emberekről is gondoskodtak, hogy őket egymáshoz szalajtsák hírmondóul, ha meglesz majd a vajúdás gyümölcse. És hogy a jelentés rögtön elmehessen, könnyen gondoskodhattak róla, hiszen urak voltak otthonukban. A kétfelől küldött emberek a házaktól egy távolságra találkoztak össze, beszélte tovább. Arra nem lehetett egyiknek sem módja, hogy a csillagoknak más-más helyzetét, s az idő eltérő perceit jegyezhesse föl.

És Firminus mégis övéi gazdag fészkében született, sütkérezett a világ napfényes oldalán, gyarapodott a földi gazdagságban, és magasra vitte tisztségeiben. A szolga pedig szolgált urainak és sorsa igája soha meg nem enyhült. Mindezt maga mesélte, hiszen jól ismerte őt...

Midőn e dolgokat hallottam - és hittem is, mert ilyen ember mesélte őket -, minden volt ellenkezésem darabokra törött és ködbe foszlott.

Először arra igyekeztem, hogy magát Firminust térítsem el ettől a babonás kíváncsiskodástól. Kijelentettem: hogy csillagképei nyomán föltárhassam neki az igazat, előbb bizonyossággal látnom kellene bennük: szülői a maguk körében előkelők voltak, családja nemes a szülővárosában, származásukra nézve szabadok, az ő neveltetése pompás és műveltsége fényes. Ha pedig az a szolga kérne tőlem tanácsot, ugyanabból a konstellációból, mert hiszen az övé is ugyanaz, nem mondhatnék másképpen igazat: ott viszont látnom kellene az alacsony családot, szolgai helyzetét és más, az előbbiektől olyan messze álló és tőlük olyannyira idegen egyebeket is. Mindebből következnék, hogy ugyanazt a csillagállást nézem és mégis mást-mást mondok, ha ugyan a beszédem igaz. Így teljes bizonyossággal megláthatjuk, hogy a csillagképek vizsgálata nyomán az emberektől mondott igazságot nem ebből a mesterkedésből, hanem a véletlenből halásszák elő. A hamis és hazug jóslás pedig nem e tudomány nem ismerése okán, hanem szintén csak véletlenül hamis és hazug.

Itt új ösvények nyíltak meg nekem. Rágódtam magamban e dolgokon. Ámde az említett szédelgők sorából - nekik kenyérkérdés a dolog, s rájuk nézve kívánva-kívántam, hogy már-már fülön csípjem, nevetségessé tegyem és ízekre szedjem őket - ne vesse mégis valaki ellenem: vagy Firminus hazudott nekem, vagy neki füllentett atyja ezzel a mesével, azért az ikrek gyanánt születettekre irányítottam fürkésző eszemet.

Többnyire olyan egymásutánban hagyják el anyjuk méhét az ilyenek, hogy az igen apró időhöz, bármint hangoztatják annak fontosságát a dolgok menetében, emberi megfigyeléssel nem rögzíthető, s írásban semmiképpen föl nem jegyezhető. Pedig csak ennek vizsgálatából beszélhet majd a csillagjós igazat. Ámde nem lehet igaz a beszédje. Hiszen ugyanazt kellett volna elmondania Ézsau és Jákob esetében is, mert egyazon jeleket vizsgálhatott róluk, bármennyire más volt mindkettő élete. A csillagjós tehát hamisat mondott volna. Ha pedig igaz volna a szava, nem pontosan ugyanazt beszélné, habár azonos jeleket fürkészett a szeme. Igazát tehát nem a tudományból, hanem a véletlenségből mondaná.

Te pedig Uram, Igazságos rendezője a világmindenségnek, titkos ihletéseddel cselekszel, habár sem a tanácsot adók, sem a tanácsot

kérők nem is tudhatnak erről, hogy ha valaki kérdez, az hallja meg, amit hallania kell a lelkek rejtett érdemei szerint, igaz ítéleted örvényeiből. És ne kérdezze akkor az ember, hogy „mi ez? mire jó ez?”. Hallgasson, ne szóljon, mert hiszen csak ember.

GYÖTRŐDIK A ROSSZ EREDETÉNEK KÉRDÉSE MIATT

Kioldottál immár Segítőm e bilincsekből engem, és kutattam, hogy honnét van a rossz, de nem nyílt kivezető ösvényem. Ámde gondolataim semmi háborgásán nem engedtél elszakadnom a hittől: hittem létezésedet, mivoltod örök változatlanságát, emberekre vigyázó gondviselésedet, ítéletedet és hogy Fiadban, Krisztus Urunkban s Katolikus Egyházad tekintélyével ajánlott szent írásaidban emberi üdvösségünk útját egyengeted e halódásra majd következő élet felé.

Épségben maradtak mindezek az igazságok, sőt a lelkem mélyén töretlenül megszilárdultak, de keresgéltem, roppant buzgalommal kutattam, hogy honnét van a rossz?

Milyen gyötrelmek tépték vajúdó lelkemet!

Mennyire nyöszörögtem, édes Istenem!

Hallottál engem, közel volt füled, csak én nem tudtam róla. És míg erősen kutattam a csöndben, hangos sikoltozások voltak irgalmasságodhoz az én szívem hallgatag vergődései. Csupán te tudtad, hogy mit szenvedek. Senki más az emberek közül nem tudott erről. Ugyan mit adott tudomásul mindebből bizalmas barátiamnak a nyelvem? Szívem valamennyi forrongását - hogy közöljem őket, sem időm, sem ajkam nem volt elégséges - vajon hallották-e? Hallomásodra azonban minden eljutott, ha „jajgattam szívem fájdalmában, előtted volt minden óhajtásom, és még szemem világossága sem volt énvelem”.

Ez belül volt, én azonban kívül. Független volt a tértől, és én csupán a tértől határolt dolgokra figyeltem. És nem találtam alkalmas helyet, hogy megpihenjek. Ezek a dolgok nem fogadtak magukhoz, hogy elmondhassam: „Elég már és jól van.” Nem engedtek oda sem visszatérnem, ahol elég jól érezném magamat. Mindeme dolgok fölébe kerekedtem, de alantabb voltam, mint te. Te lettél volna

igazi örömöm, ha meghódolok neked, amint alám rendelted a tőled alattam teremtetteket. Ez lett volna a helyes viszony, üdvösségem alkalmas terepe: megmaradtam képmásodnak, szolgálnom téged és uralkodnom az anyagon. Ámde én kevélyen ellened lázadtam, Uramra „rohantam merev nyakammal és domború pajzsommal", azért e legkisebb dolgok is fölém kerekedtek, szorongattak engem, és enyhülésem sehol sem akadt, hogy lélegzethez jussak. Szemem elé tolakodtak minden irányból sereges tömegben, és ha gondolkoztam, anyagi képek jutottak eszembe. Útját állották visszatérésemnek, és mintha így sivalkodtak volna: „Hová sietsz te méltatlan, te szennyes?"

Mindez sebeimből sarjadt, mert „megalázod a kevélyt, mint a sebesültet".

Elszakított tőled kevélységem, és fölfuvalkodott arcom bezárta szememet.

MIKÉPPEN KÖNYÖRÜLT MEG RAJTA AZ ISTENI IRGALOM

Te pedig Uram, örökre megmaradsz, de nem neheztelsz reánk mindörökre. Irgalmaztál a hamunak és a pornak, s úgy tetszett színed előtt, hogy újjáalakítsad otrombaságomat. Belső ösztökével gyötörtél meg engem, hogy türelmetlen és nyugtalan legyek, míg bensőbb látásomnak nem lész bizonyossá. Orvosságos, elrejtett kezedtől megapadt fekélyem, értelmem zavart és megsötétült éle napról napra gyógyult üdvös fájdalmak erős kenőcsével.

(Városi István fordítása)

Descartes: Elmélkedések az első filozófiáról

AZ EMBERI ELME TERMÉSZETÉRŐL,

ARRÓL, HOGY JOBBAN ISMERJÜK, MINT A TESTET

Oly marcangoló kételyek köze vetett a tegnapi elmélkedés, hogy most már nem vagyok képes nem emlékezni rájuk, ám ugyanakkor nem látom az utat sem, amelyen haladva megszabadulhatnék tőlük. Sőt, mintha váratlanul mély örvény rántott volna magával, mely úgy sodor hol ebbe, hol abba az irányba, hogy sem a mélyben nem

tudom megvetni a lábam, sem pedig úszva fölemelkedni a felszínre nem vagyok képes. De nem szabad megtörnöm! Meg fogom próbálni újra, hátha ma sikerül a tegnapi úton messzebbre jutnom. El fogok tehát távolítani mindent, amihez akár csak egy csöppnyi kétely is férkőzhet, éppúgy, mint hogyha teljességgel meggyőződtem volna hamisságáról. Tovább fogok haladni egészen addig a pontig, ahol valamilyen bizonyosságra bukkanok, vagy ahol - ha mást nem is - legalább azt bizonyossággal belátom, hogy nincs semmilyen bizonyosság. Semmi másra nem vágyott Arkhimédész, mint egyetlen szilárd és mozdíthatatlan pontra, hogy aztán ott megvetve lábát az egész Földet kimozdíthassa helyéből. Nagy dolgok megvalósulását remélhetjük akkor is, ha rábukkanok valami egészen csekély dologra, ami bizonyos és megren-díthetetlen.

Fölteszem tehát, hogy mindaz, amit látok, hamis. Nem hiszem el, hogy valaha is létezett volna bármi azok közül, amiket a csalóka emlékezet megjelenít. Nincs semmiféle érzékszervem. A test, az alak, a kiterjedés, a mozgás, a hely - mindez csupa kiméra. De hát akkor mi marad igaz? Talán csak az az egy, hogy semmi sem bizonyos.

Na de honnan tudom, hogy nincs valami, ami különbözik mindattól, amit épp az imént soroltam fel, s amivel kapcsolatban a legcsekélyebb kétely sem merülhet fel? Nincs-e valaminő Isten, vagy nevezzük bárminek azt a lényt, aki akár ezeket az iménti gondolatokat is belénk ülteti? De vajon mi értelme volna föltenni egy effajta lényt, ha egyszer lehetnék akár én magam is e gondolatok szerzője? Nem vagyok-e tehát legalább én - valami? De hiszen már tagadtam, hogy volna bármiféle érzékszervem, bármiféle testem! Itt azonban megakadok. Mert mi következik ebből? Vajon annyira hozzá vagyok-e kötve a testhez, az érzékszervekhez, hogy nélkülük nem is létezhetem? De hiszen már meggyőztem magam arról, hogy nincs a világon semmi sem: nincs ég, nincs föld, nincsenek elmék, nincsenek testek. Nem győztem-e meg magam ezáltal már arról is, hogy én magam sem létezem? Semmiképp! Bizonyos, hogy én voltam, ha egyszer meggyőztem magamat valamiről. Igen ám, de ha van valamiféle rendkívül nagy hatalmú, rendkívül agyafúrt csaló, aki állandóan megtéveszt engem, méghozzá szándékosan? Nos hát akkor aligha kétséges, hogy én is vagyok, ha egyszer engem téveszt meg! Tévesszen csak meg

amennyire tud, azt mégsem lesz képes elérni sohasem, hogy ameddig azt gondolom, vagyok valami, semmi se legyek. Olyannyira, hogy - mindent kellően megfontolván - végül is le kell szögezni: az „én vagyok, én létezem” kijelentés - valahányszor kimondom, vagy elmémmel megragadom - szükségszerűen igaz.

Most azonban még nem látom pontosan, mi is vagyok, tudniillik mi az az én, aki immár szükségszerűen vagyok. Mostantól tehát óvakodnom kell, nehogy esetleg, meggondolatlanul, egy feltételezett létezőt állítsak önmagam helyére, s így aztán még annak elgondolása során is tévútra jussak, amit a leginkább bizonyosnak és a leginkább evidensnek tartok. Ezért most újból elmélkedni kezdek, éspedig arról, minek is hittem magam hajdanán, mielőtt még az iménti gondolatok elfoglalták volna elmémet. Ebből aztán elvetem majd mindazt, amit az imént felhozott érvek - ha csak igen csekély mértékben is - képesek voltak megcáfolni, hogy végül kizárólag az maradjon meg, ami bizonyos és megrendíthetetlen.

Minek véltem tehát magamat - korábban? Nemde: embernek. De mi az, hogy „ember”? Mondjam tán azt, hogy „eszes élőlény”? Nem, jobb ha ezt nem teszem, hiszen akkor utána azt kellene kérdeznem, mi az „élőlény”, mit jelent az „eszes” kifejezés, és így egy kérdésből mindjárt száz másik, s ráadásul sokkal nehezebb teremne. Márpedig nincs annyi szabadidőm, hogy azt efféle szőrszálhasogató megkülönböztetésekre akarnám felcserélni. Sokkal inkább arra fogok hát figyelni, mi volt az, amihez gondolkodásom korábban mintegy önmagától, vágyás a természet vezetésével jutott el, valahányszor csak föltette magának a kérdést, mi vagyok. Ha nem tévedek, elsőként az merült föl bennem, hogy van arcom, kezem, karom, s hogy itt van a testrészeknek ez az egész gépezete, amelyet még a tetemben is megszemlélhetünk, és amelyet a „test” elnevezéssel illettem. Fölmerült aztán az is, hogy táplálkozom, járkálok, érzékelek és gondolkodom. Ezeket a tevékenységeket pedig a lélekre vonatkoztattam. Ám hogy mi is volna ez a lélek, azon vagy egyáltalán nem gondolkodtam, vagy valami egészen kicsiny dolognak képzeltem, szellőhöz, tűzhöz, esetleg éterhez hasonlatosnak, amit durvább részeim zárnak körbe. A testet illetően pedig még csak nem is kételkedtem, hanem úgy véltem, hogy elkülönített ismeretem van természetéről, amit ha alkalomadtán le

akartam volna írni úgy, amiként elmémmel megragadtam, efféle fejtegetésbe kezdtem volna: testen értem mindazt, ami alkalmas arra, hogy valamiféle alak határolja, valamilyen hely foglalja magába s hogy olyképp töltse ki a teret, hogy abból az összes többi testet kizárja. Alkalmasnak kell lennie továbbá arra is, hogy tapintás, látás, hallás, ízlelés vagy szaglás révén érzékeljük, hogy többféleképp is mozogjon, persze nem önmaga által, hanem olyasvalami révén, ami érintkezik vele. Azt ugyanis, hogy volna ereje önmagát mozgatni, érzékelni vagy gondolkodni, azt semmiképp sem ítéltem a test természetéhez tartozónak, sőt, inkább még azon csodálkoztam, hogy egyes testekben rábukkantam ezekre a képességekre.

Na de mi a helyzet most, amikor fölteszem, hogy egy igen hatalmas és, ha szabad így fogalmaznom, gonosz csaló minden erejével azon igyekezett, hog)' minden dologban, amennyire csak képes volt rá, megtévesszen engem? Lehetséges-e még most is azt állítanom, hogy akár csak legcsekélyebbel is rendelkezem mindazon jellemzők közül, amelyekről az imént azt mondtam, hogy a test természetéhez tartoznak? Erre a pontra irányítom a figyelmem, gondolkodom, újra és újra megfontolom e kérdést, de semmi sem jut eszembe: szinte belefáradok ugyanannak hasztalan ismétlésébe. Hát azokból mi marad, amiket a léleknek tulajdonítottam? A táplálkozás vagy a járkálás? Mivelhogy testtel már nem rendelkezem, ezek sem lehetnek mások, mint képzelgések. Az érzékelés? De hiszen ez sem történhetik test nélkül, s ráadásul mily gyakran megesett már velem, hogy álmomban sok mindent érzékeltem, amelyekről később kiderült, hogy egyáltalán nem is érzékeltem őket. A gondolkodás? Itt a felfedezés: a gondolkodás - van; egyedül a gondolkodás az, amit nem lehet elszakítani tőlem. Én va-gyok, én létezem; ez bizonyos. De meddig? Hát mindaddig, amíg gondolkodom; hiszen ha teljességgel megszűnnék gondolkozni, talán még az is lehetséges volna, hogy egyáltalán nem is létezem. Csak azt fogadom most el, ami szükségszei'űen igaz; csak és kizárólag gondolkodó dolog vagyok tehát, azaz elme, vagyis lélek, vagyis értelem, vagyis ész - olyan kifejezések ezek, amelyek jelentése korábban számomra ismeretlen volt. De most már aztán igazi dolog vagyok, s igaz módon létező; de vajon milyen dolog? Mondtam már: gondolkodó.

De mi van ezen kívül? El fogom képzelni, hogy nem vagyok a

testrészeknek ama összekapcsolódása, amit emberi testnek szokás nevezni. Nem vagyok valamiféle lágy légfuvallat sem, mely e részekbe áramlott; nem vagyok szél, nem vagyok tűz, nem vagyok pára, nem vagyok lehelet, sem bármi más, amit elképzelek magamnak: hiszen föltételeztem, hogy mindez egyáltalán nem létezik, s e feltevéshez tartom magam. Ám ennek ellenére én mégiscsak vagyok valami. De talán megeshetik, hogy mindaz, amiről most felteszem, egyáltalán nem létezik - mivel számomra ismeretlen -, valójában mégsem különbözik attól, aminek most magamat tudom. Nem tudom; ennek tárgyalásába most nem bocsátkozhatom. Csak arról vagyok képes ítéletet alkotni, amit ismerek. Tudom, hogy én létezem; azt kérdezem, mi vagyok, ki az az én, akit ekképp ismerek. Ami a leginkább bizonyos, az az, hogy ameddig megmaradunk az én iménti ismereténél, addig az nem függ azoktól a dolgoktól, amelyekről még nem tudom, léteznek-e, vagyis nem függ képzeletem teremtményeitől. A „képzeletem teremtménye” kifejezés azonban ráirányítja figyelmemet egy tévedésemre: hiszen csakugyan kitalálásról volna szó, ha azt, hogy vagyok, valamiképp a képzelet útján közelíteném meg, mivel elképzelni annyit tesz, mint valamely testi dolog alakját vagy képét szemlélni. Most azonban már bizonyosan tudom, hogy én vagyok, s egyúttal azt is: lehetséges, hogy amaz összes kép - s általánosan fogalmazva mindaz, ami a testi természethez tartozik - nem más, mint álmodozás. Miután mindezt átgondoltam, most már éppannyira balgának látszanék, ha azt mondanám: működésbe hozom képzeletem, hogy határozottabban fölismerjem, mi vagyok, mint ha azt mondanám: felébredtem ugyan, látok is néhány igaz dolgot, de mert nem látom elég tisztán, most szándékosan újra elalszom, hogy amit látok, azt az álom igazabb és tisztább formában mutassa meg. Ily módon fölismerem, hogy mindabból, amit a képzelet segítségével megragadhatok, semmi sem tartozik hozzá ahhoz az ismerethez, amellyel önmagámról rendelkezem, s az elmét mindettől a lehető leggondosabban távol kell tartanom, hogy ő maga ragadhassa meg - méghozzá oly elkülönített módon, amennyire csak lehet - saját természetét.

Mi vagyok tehát én? Gondolkodó dolog. Mit jelent ez? Nyilvánvalóan kételkedő, megértő, állító, tagadó, akaró, nem akaró, de ugyanakkor elképzelő s érzékelő dolgot is.

Bizony, nem kevés ez, ha csakugyan mind hozzám tartozik. De miért ne tartoznék hozzám? Nem én vagyok tán, aki már-már mindenben kételkedem, aki azonban néhány dolgot mégiscsak megértek, aki ezt az egyet igaznak állítom, a többit pedig tagadom, aki többet akarok tudni, aki nem akarom, hogy megtévesszenek, aki - akaratlanul is - sok mindent elképzelek, s aki sok mindent érzéki eredetűnek találok? Mi az ezek közül, ami - még ha folyton-folyvást aludnék is, még ha az, aki megteremtett, amennyire csak tőle telik, megtévesztene engem - nem ugyanúgy igaz, mint az, hogy én vagyok? Mi az, ami megkülönböztethető gondolkodásomtól? Mi az, amiről azt lehetne mondani, hogy különbözi tőlem? Hiszen hogy én vagyok az, aki kételkedem, aki megértek, aki akarok, mindez olyannyira nyilvánvaló, hogy semmit sem találok, ami által evidensebbé volna tehető. De még az is én magam vagyok, aki elképzelek; hiszen még akkor is ha esetleg - amiként föltételeztem - egyetlen elképzelt dolog sem volna valóságos, mégis, maga a képzelőerő valóban létezik, s részét képezi gondolkodásomnak. Végezetül ugyancsak én vagyok, aki érzékelek, vagyis aki a testi dolgokat mintegy az érzékek útján fogom fel, tudniillik amikor fényt látok, zajt hallok, meleget érzékelek. De tegyük fel, mindez hamis, merthogy alszom. Az azonban nyilvánvalónak látszik, hogy látok, hogy hallok, hogy fölhevülök. Ez utóbbi nem lehet hamis, és éppen ez az, ami bennem érzékelésnek nevezhető. S ha pusztán ennyit értünk e szón, elmondhatjuk, nem más ez, mint gondolkodás.

Ennek alapján most már egy kicsivel csakugyan jobban tudom, mi vagyok. Mindazonáltal még mindig úgy tűnik, s nem tudom megállni, hogy ne úgy higgyem, hogy azokról a testi dolgokról, amelyeknek képei a gondolkodásomban formálódnak, s amelyeket maguk az érzékék tárnak fel, sokkal határozottabb ismerettel rendelkezem, mint magamnak arról a nem tudom mijéről, amiről nem tudok képzeleti képet alkotni. Ámbátor furcsa lenne, ha azokat a dolgokat, amelyekről látom, hogy kétségesek, ismeretlenek és idegenek tőlem, elkülönítettebben ragadnám meg, mint azt, ami valóságos, ami ismert, s ami végül is én magam vagyok. De látom már, hogyan is áll ez a dolog. Örömét leli a tévelygésben elmém, s nem tűri még, hogy az igazság korlátai közé szorítsák. De legyen! Egyelőre engedjük jó lazára a kötőfékét, hogy később, ha majd kellő mértékben meghúztuk, könnyebben hagyja magát irányítani!

Nézzük hát azokat a dolgokat, amelyekről közönségesen úgy vélekednek, hogy a lehető legelkülönítettebben ragadjuk meg őket, vagyis a testeket, amelyeket megérintünk, amelyeket látunk. Persze nem az általában vett testeket, hiszen az efféle általános képzetek valamivel mégiscsak zavarosabbak szoktak lenni, hanem egy különös testet. Vegyük, például, ezt a viaszt: a napokban vonták ki a lépből, ezért még nem vesztette el teljesen a méz ízét, benne van még azoknak a virágoknak az illata, amelyekből gyűjtötték. Színe, alakja, nagysága nyilvánvaló módon áll előttünk. Kemény, hideg, kézhez simuló, s ha ujjunkkal megkocogtatjuk, hangot ad. Minden együtt van, amit csak megkövetelhetünk ahhoz, hogy valamely testet a lehető legelkülönítettebben ismerhessünk meg. De nézzünk csak oda! Mialatt beszélek, véletlenül közelebb viszem a tűzhöz, s lám, maradék íze megszűnik, illata elvész, színe megváltozik, iménti alakja eltűnik, nagysága megnő, folyóssá válik és úgy felmelegszik, hogy alig érinthető, s ha megkocogtatod, már hangot sem ad ki. Megmaradt-e mégis ugyanaz a viasz? Kétségkívül igen; senki sem tagadja, senki sem gondolja másként. Mi volt tehát e viaszdarabban, amit oly elkülönítetten ragadtunk meg? Azon tulajdonságok közül, melyekről az érzékek révén szereztem tudomást, egészen biztosan egy sem. Hiszen mindaz, amiről az ízlelés, vagy a szaglás, vagy a látás, vagy a tapintás, vagy a hallás tanúságot tett, időközben megváltozott, a viasz ellenben megmaradt.

De talán az volt, amire most gondolok, hogy tudniillik maga a viasz nem a méz amaz édessége volt, nem is a virágok illata, nem az a fehérség, nem az alak, nem a hang, hanem az a test, amely kicsivel korábban az iménti módozatok révén vált számomra érzékelhetővé, most pedig más módozatok révén. De akkor mi az pontosan, amit így elképzelek? Figyeljük meg, mi marad vissza, miután eltávolítottuk mindazt, ami nem tartozik a viaszhoz! Nem más, mint valami kiterjedéssel bíró, hajlítható, változékony dolog. De mi az, hogy hajlítható és változtatható? Netán az, amit elképzelek, hogy ugyanis ezt a viaszt kör alakúból négyszögletűvé, majd ebből ismét háromszögletűvé lehet alakítani? Semmiképp. Mert belátom ugyan, hogy a viasz számtalan efféle átalakulásra képes, én mégsem tudom ezt a számtalan lehetőséget képzeletemmel végigkövetni. Vagyis a képzelőtehetség nem idézheti elő ezt a belátást. Mit jelent kiterjedtnek lenni? Lehetséges volna, hogy még e viasz kiterjedése is ismeretlen? Hiszen a folyékony viaszban nagyobbá válik, még

nagyobbá a forró viaszban, s ha a meleget tovább növeljük, a kiterjedés újra csak nagyobb lesz. De nem is ítélnék helyesen arról, hogy mi a viasz, ha nem tenném föl, hogy a kiterjedés tekintetében még annál is több változatot enged meg, mint amennyit a képzeletemmel valaha is képes voltam átfogni. Nem marad tehát más hátra, mint annak elismerése, hogy nem képzeletemmel fogom fel, mi ez a viaszdarab, hanem kizárólag az elmémmel. Ezt persze a különös viaszdarabra értem, de ha a viaszt általában vesszük szemügyre, az okfejtés még világosabb lesz. Mi tehát ez a viaszdarab, amit csak az elme képes megtagadni? Nemde ugyanaz, amit látok, amit megérintek, amit elképzelek, s végül ugyanaz, mint aminek kezdettől fogva gondoltam. Mindazonáltal meg kell jegyeznünk, hogy e viaszdarab megragadása nem látás, nem tapintás, s nem is elképzelés - és soha nem is volt az, bármennyire úgy látszhatott is korábban -, hanem kizárólag az elme belátása, ami pedig vagy tökéletlen lehet és zavaros

- miként az korábban volt -, vagy világos és elkülönített - amilyen most -, aszerint, hogy milyen mértékben figyelek fel alkotórészeire.

Am eközben föltűnik nekem, mennyire hajlamos elmém a tévedésre. Mialatt ugyanis mindezt magamban, csendben, szavak nélkül átgondolom, a puszta szavak mégis megakasztanak, s csaknem tévútra vezet a megszokott beszédmód. Azt mondjuk ugyanis, hogy magát a viaszt látjuk, ha jelen van, nem pedig azt, hogy a szín vagy az alak alapján úgy ítélünk, hogy jelen van. Ebből aztán már majdnem le is vontam sebtiben a következtetést, hogy tehát a viaszt a szem látása, nem pedig kizárólag az elme belátása által ismeijük föl. Csakhogy egyszer csak véletlenül megpillantottam az ablakomon át néhány embert, amint épp a házam előtt haladtak el. Nos hát róluk éppolyan megszokott módon mondom, hogy látom őket, mint a viaszról. Na de mi az, amit látok néhány kalaptól és köpenytől eltekintve, amelyek alatt akár valamifajta automaták is rejtőzhetnének? Úgy ítélek azonban, hogy ők emberek. Vagyis azt, amiről úgy vélekedtem, hogy a szememmel látom, mégiscsak egyedül az elmémben lévő ítélőképesség révén ragadom meg.

Ámde szégyenkezzék az, aki a közönségesnél több tudásra vágyik, s mégis a közönséges beszédfordulatokból vezeti le kételyeit. Haladjunk tehát tovább, vizsgáljuk meg, vajon akkor ragadtam-e

meg tökéletesebben és határozottabban, hogy mi a viasz: amikor először pillantottam meg, s azt hittem, hogy magával a külső érzékkel, vagy legalábbis az úgynevezett közös érzék révén, azaz a képzelőképességgel ismerem meg, vagy inkább most, amikor már gondosabban megvizsgáltam mind azt, hogy mi is az a viasz, mind pedig azt, hogy miként ismerszik meg? De valójában balgaság volna ezt illetően kételkedni; mert mi volt az első észleletben elkülönítetten jelen? Volt-e abban bármi is, amivel akármelyik állat ne rendelkezhetnék? Ám mihelyst megkülönböztetem a viaszt a külső formáktól, és mintegy ruhátlanul szemlélem, ekképp őt magát már csakugyan nem tudnám emberi elme nélkül észlelni - jóllehet másfelől igaz az, hogy ítéletemben nagyon is tévedhetek.

De mit mondjak magáról erről az elméről, vagyis önmagámról? Az elmén kívül ugyanis semmi másnak a meglétét nem ismerem el önmagamban. Mit mondhatok hát az énről, aki - úgy látszik - ezt a viaszt oly elkülönítetten észleli? Vajon nem úgy van-e, hogy önmagamat nemcsak hogy sokkal igazabb módon, hanem egyúttal sokkal bizonyosabban és evidensebben is ismerem meg? Ha ugyanis úgy ítélek, hogy létezik a viasz, méghozzá annak alapján, hogy látom, akkor bizonyára sokkal evidensebb módon áll előttem az a tény, hogy én magam is létezem, éppen azon az alapon, hogy a viaszt látom. Mert lehetséges, hogy az, amit látok, valójában nem viasz, s az is lehetséges, hogy egyáltalán nincs szemem, amivel valamit is láthatnék, az azonban egyáltalán nem lehetséges, hogy miközben látok valamit, vagy - s ez alatt immár ugyanazt értem - azt gondolom, hogy látok valamit, én magam, aki gondolkodik, ne legyek valami. Ugyanígy, ha az alapján, hogy megérintem, úgy ítélek, hogy a viasz van, akkor újra levonható a fenti következtetés, hogy tudniillik én vagyok. Ha az alapján ítélek így, hogy elképzelem, vagy bármilyen más alapon, az eredmény ugyanez lesz. De amit most a viasszal kapcsolatban megfigyeltem, az összes többi rajtam kívül lévő dologra is alkalmazható. Továbbá, ha a viasz látványa elkülönítettebb lesz annak következtében, hogy nem egyedül a látás vagy az érintés révén vált ismertté számomra, hanem többféle módon, mennyivel elkülönítettebbnek kell mondanom önmagamnak önmagam általi megismerését, ha egyszer nincs az a viasznak vagy bármely más testnek az észlelésével kapcsolatos megfontolás, amely ne bizonyítaná még inkább elmém természetét. De ezen felül még oly sok minden van magában az

elmében, aminek révén a róla való ismeretet elkülönítettebbé tehetjük, hogy azokat az utakat, amelyek a testtől indulnak el, szinte számításba se kell vennünk.

És íme, végül is magamtól eljutottam oda, ahová el akartam jutni. Minthogy ugyanis most már tudom, hogy magukat a testeket voltaképp nem az érzékek vagy a képzelőképesség által észlelem, hanem kizárólag az értelem által, s hogy ezeket nem annak alapján észlelem, hogy megérintem vagy látom, hanem pusztán azon az alapon, hogy megértem őket, nyilvánvaló módon fölismerem, hogy nincs semmi, amit könnyebben vagy evidensebben észlelhetnék, mint az elmémet. De mivel ilyen gyorsan nem lehet megszabadulni a régebbi vélekedéshez kötődő megszokástól, ezért jónak látom itt megállni, hogy ez az új fölismerés a hosszasabb elmélkedés hatására mélyebben belevésődjék emlékezetembe.

(Boros Gábor fordítása)

Blaise Pascal: Gondolatok (Részletek)

(693. töredék)

Ha látom az ember vakságát és nyomorúságát, és elnézem ezt az egész néma világmindenséget s a mindenség e zugában magára hagyott, sötétben tévelygő embert, akinek sejtelme sincsen róla, ki tette ide, miért van itt, mivé lesz halálában, és képtelen bármit is tudni, olyan rémület vesz rajtam erőt, mint akit álmában félelmetes, puszta szigetre tettek ki, s aztán, mikor felébred, fogalma sincsen róla, hol van, de nincs módja többé onnan elmenekülnie. És mindezt látva elcsodálkozom, hogyan lehetséges, hogy mégsem esik kétségbe e nyomorúságos helyezte miatt. Mellettem másokat, hozzám hasonlókat látok: megkérdem tőlük, vajon ők többet tudnak-e nálam, de azt felelik, hogy nem; és lám, mégis e tévelygő szerencsétleneknek elég volt megpillantaniuk maguk körül egy-két szemgyönyörködtető dolgot, s máris szíwel-lélekkel átadták magukat nekik. Én azonban nem tudtam rabjukká válni, hanem arra gondoltam, mennyivel nagyobb a valószínűsége annak, hogy nemcsak az van, amit látok, és kutatni kezdtem, vajon Isten nem hagyott-e magáról valami jelet a világban.

Különféle, egymással ellentétes vallásokat látok, következésképpen

mind hamis, kivéve egyet, amelyik nem az. Mindegyik a maga tekintélyére hivatkozva követeli, hogy higgyenek benne, és fenyegeti a hitetleneket. Ezen az alapon tehát nem hiszek bennük. Mert azt akárki mondhatja, akárki kijelentheti, hogy ő próféta. Ám azt látom, hogy a keresztény vallásban beteljesedett jövendölések vannak, ezt pedig egyik sem mondhatja el magáról.

(427. töredék)

Az ember nem tudja, hol a helye. Nyilvánvaló, hogy eltévedt, hogy elbukott, de képtelen újra meglelni igazi helyét, ezért most mindenütt szorongva és eredménytelenül keresi, áthatolhatatlan sötétségben.

(397. töredék)

Az ember nagysága azért igazán nagy, mert az ember ismeri nyomorúságos voltát. A fa nem tudja magáról, hogy nyomorult.

Tehát nyomorú sors nyomorultnak tudni magunkat, de nagyság jele, ha felismerjük nyomorúságunkat.

(527. töredék)

Isten ismerete a magunk nyomorúságának ismerete nélkül kevélységet szül. Nyomorúságunk ismerete Istené nélkül viszont kétségbeesést. Jézus Krisztus ismerete e kettő között foglal helyet, mert egyaránt megtaláljuk benne Istent és a mi nyomorúságunkat.

(548. töredék)

Nemhogy Istent, hanem magunkat is csupán Jézus Krisztus által ismerjük. Az életet és a halált csak Jézus Krisztus által ismerjük. Jézus Krisztus nélkül nem tudjuk, mi az életünk, mi a halálunk, mi az Isten, és mik vagyaink mi magunk.

így a *Szentírás* nélkül, amelynek egyetlen tárgya Jézus Krisztus, nem ismerünk semmit, és mind Isten, mind a magunk természetében csupán sötétséget és zűrzavart látunk.

(Bodor László fordítása)

Babits Mihály: Bergson filozófiája

A XX. század első nagy metafizikai rendszerét francia ember adta a világnak: Bergson Henrik.

A filozófiához voltaképpen, mint a valláshoz, minden igazi léleknek köze van; de Bergson filozófiája kétszeresen izgathatja az irodalmi érdeklődésű magyar olvasót. Először Bergson nem tisztán a tudósoké: őt hazájában is az írók és művészek filozófusának tartják. Másodszor: műve visszahatás a német mechanikus világnézet ellen, mely drótba akarta kötözni a világot, s gyávává tette a gondolkodást. Ezt a világnézetet (minden kriticizmust, asszociacionizmust, élettani mechanizmust beleértek) Bergson a saját fegyvereivel, kísérleti lélektannal, darwinizmussal támadja meg, s ha meg nem ölheti a vasóriást, mégis lelöki a trónról, megszüntetvén hosszú egyeduralmát. Valóban Bergsonban a szabadítót kell látnunk, aki oly álmokat hoz vissza, melyeket régen elveszettnek hittünk, oly tájakra vezet, melyek felé már nézni sem mertünk. Aki nem is hisz neki, olvasva lehetetlen erősebbnek és szabadabbnak nem éreznie szellemét.

Bergsont reakciósnak mondják; az. De ez a reakció szabadságot jelent.

Magyarországon még semmi érdemlegeset nem mondtak Bergsonról; én is keveset mondhatok és tökéletlent. (Tudtommal csak két (rövid és kissé felületes) bírálatban ismertették, *A Magyar Filozófiai Társaság Közleményei.* Prohászka püspök, nemrég, úgy látszik, beszélt róla akadémiai székfoglalójában. De hazájában nagy népszerűségre tett szert a bergsonizmus, s Németországban nagy ellenzéket ébresztett.

Ide írom Bergson négy munkájának - melyek eszméit ez értekezésben veszi az olvasó - címét, megjegyezve, hogy a *Bibliothcque de Philosophíe. Contemporaine-ben* mindenike már hathét kiadást ért: francia filozófiai könyvnek nagy siker:

Essai sur les données immédiates de la conscience.

Matiére et mémoire.

Le? *Rire.*

Évolution créatrice.

Bergson az *Institut* tagja, a *College de Francé* tanára.

Meg kell jegyeznem, hogy e dolgozat Bergson filozófiájának csak népszerű ismertetése, nem méltatása vagy kritikája akar lenni, aminek a magyar közönség előtt teljesen ismeretlen tárgyra nézve értelme sem volna.)

Új filozófiát ismertetni a legnehezebb dolgok közé tartozik. A megértésnek is érnie kell; s Bergsonnál ki foglalkozik nehezebb, mélyebb, bonyolultabb

problémákkal? ki hatol mélyebben beléjük? S népszerűnek kell lennem és rövidnek, s idegen nyelven, irodalom nélkül: mindmegannyi akadály, melyeken míg áttörnek, megsápadnak a gondolatok, tán meg is változnak. Mindegy: ha elvihetem olvasóimat ebbe az új gondolatvilágba, vágyat ébresztek olvasni bennük e mély és nehéz könyveket: elég.

1. A TEREMTŐ IDŐ

Engedjék meg, hogy mindjárt *in médiás rés* vigyem önöket.

Bergson alapvető gondolata az időről alkotott felfogása. Kant szerint az idő is olyas valami, mint a tér; szemléletünk egy formája, melyen kívül a valóság egységeit nem tudjuk elképzelni; de távolról sem önálló, külön létező és ható dolog. Ez helyes volna, ha az idő is közömbös irányú és egynemű volna, mint a tér, vagyis ha a jelenségek az időben is megfordíthatok lennének, mint a térben. Szóval, ha az idő nem változtatna a dolgokon semmit, s a dolgok minősége nem függene az időben való helyzetüktől. Valóban bizonyos fizikai tünemények ilyen megfordíthatok és visszafelé is megcsinálhatok: az idő rájuk nézve egynemű: akár előre, akár vissza.

De ha magunkba nézünk, látni fogjuk, hogy velünk a dolog nem így van. Mi minden pillanatban öregszünk, ami annyit jelent, hogy ránk nézve az idő minden pillanatban valami újat hoz, valami vissza nem

térhetőt és visszafelé meg nem csinálhatót. A mi időnk csak egyirányú; az életet visszafordítani nem lehet. A mi időnk nem egynemű; sőt lényegileg különnemű: minden pillanatban más, új. A mi időnk teremt, újat alkot minden pillanatban.

Ez azért van, mert minden pillanatunkban benn van - tudtunkkal vagy anélkül - egész múltunk, sőt őseink egész múltja. A múlt nem halt meg, hanem hat reánk; él testünkben, lelkűnkben; egész valónk az egész múlt eredője; minden jelen pillanat magába foglalja az egész múltat, és valamit ad hozzá. Eszerint minden jelen pillanat lényegileg különbözik az összes megelőzőktől, mert egyik sem foglalhatott magában annyit, mint emez, és sohasem térhet vissza *ugyanaz, éppen úgy,* ami már egyszer elmúlt.

2. AZ ÉRTELEM KORLÁTAI

Eszerint az élőlények ideje, a *teremtő idő,* lényegileg különbözik a fizikai jelenségek idejétől, mellyel a fizikusok foglalkoznak, s mely tényleg egynemű, melyben a jelenségek ismétlődnek, megfordíthatok, *és* épp ezért előre vagy visszafelé ki is számíthatók, mint a napfogyatkozások. Eszerint kétféle idő van. Az egyik a fizikusok által használt egynemű idő, a Kant-féle szemléleti forma; mely a térhez hasonlít. A másik az élőlények különnemű, teremtő ideje: amelyet Bergson *tartamnak* nevez.

Könnyű belátni, hogy a fizikusok ideje a térhez hasonlít; a térnek mintegy negyedik dimenziója, mérhető, és a fizikusok épp úgy operálnak vele, mint a többi három dimenzióval. Minősége nincs, csak mennyisége, éppen mint a térnek; ezért mint a gondolkodás formája kitűnően alkalmazható minden térbeli dologra, vagyis minden testre, a testi világra. Kiterjedés: és a kiterjedt világra alkalmazható. Ezért helyén van a fizikában.

Mármost az ember gondolkodása lényegileg a testi világra irányul. A gondolkodás ugyanis eredetileg fegyver volt a létért való harcban; az értelmet a fejlődés hozta létre fegyverül, az élőlények teremtő fejlődése teremtette, mely maga is teremtő idő, s így mindig újat hoz. Fegyverül hozta létre a gondolkodást, eszközül a test fenntartására: eszerint a gondolkodás eredeti szerepe: megkeresni a táplálékot, meglátni a veszélyt; kezdetleges lényeknél ma is csak ez. Eredetileg tehát a gondolkodás kizárólag a testi világra irányul,

gyakorlati, nem elméleti célú, s e célra tökéletesen elég a kiterjedt (testi) világ minket érdeklő részének ismerete. Ezt a gondolkodás a maga kiterjedésre alkalmazható formáival (mint a tér és térszerű idő) el is éri.

De később, az értelem fejlődésével, erőfelesleg állott elő a gondolkozásban, mely azt eredményezte, hogy az értelem eredeti körén kívül is akar hatni. Öncéllá vált, elméleti lett, s a kiterjedéstelen lelki jelenségeket is elmélkedései körébe vonta, rájuk alkalmazva a maga formáit. Így keletkezett a mechanikus világnézet, mely az életet is a kiterjedésre vonatkozó értelem törvényei szerint akarja felfogni. Az eredmény: előre várható kudarc. A kiterjedés formái nem alkalmazhatók a kiterjedés nélkülire, a gyakorlati értelem elméleti célokra. Hogy is várhatnék, hogy a fejlődés által teremtett fegyver megsértse magát a teremtő fejlődést; az élet egyik kései mellékterméke, az ész, megértse magát az Eletet?

3. LÉLEKMÉRÉS

A baj ott van, hogy az értelem formái (a tér és a térszerű idő) mind a kiterjedésre vonatkoznak, vagyis a mennyiségre; az anyagi világ lényegileg mennyiségi. A természettudományok a matematika felé törekszenek, s a fizika ideálja az egyprincípiumos világ, melyben minőségi különbségek ne létezzenek.

Márpedig a lelki világ teljességgel minőségi; minden lelkiállapot *minőségileg* különbözik minden más lelkiállapottól, éppen azért, mert a lelki élet ideje nem egynemű. Minden lelkiállapot egységes, mert az érzetek egymást színezik, s az emlékek színezik az érzeteket; az egyidejű érzetek egymástól és a hozzájuk fűződő emlékektől, asszociációktól el sem választhatók, mert mindezek hatnak egymásra, és változtatják egymást. Asztalom színe ma más előttem, mint tegnap ilyenkor, sőt már most, mint egy perccel ezelőtt: máshogy figyelem, máshogy nézem, mást látok *még,* másra gondolok közben: mindez öntudatlan, hat arra, hogy mily színűnek látom. Nincs pillanat, mely nem változna, s ha semmi sem változna: egy pillanatnyi emlékkel több, és ez is változhat. Nincs két érzet egynemű.

De eszerint nem lehet az érzeteket mérni, mert a mérés

összehasonlítás, és összehasonlítani csak egynemű dolgokat lehet, nem minőségileg különbözőket. És mégis beszélünk nagyobb fájdalomról és kisebb fájdalomról, nagyobb melegről és kisebb melegről, erősebb és gyengébb fényről, minthogyha a fájdalmak, a hőérzetek stb. egymás közt egyneműek, összehasonlíthatók és mérhetők lennének. Könnyű azonban belátni, hogy ez csak értelmünknek a maga céljai szerint választott kifejezése. Ha új gyertyát hoznak a szobámba, fényérzésem voltaképpen nem növekszik, hanem egészen új, más fényérzés áll be; s ha azt mondom, hogy fényérzésem növekedett, ez azt jelenti, hogy az érzés okai (például a gyertyák) gyarapodtak. Csak testi, térbeli dolgoknak lehet mennyisége; az érzésnek soha, csak az érzés okának. Az intenzitás minőségi különbség, s semmi köze extenzitással, mennyiséggel. Az okok ismétlődhetnek, az érzések mindig mások. Mi az érzésekről tapasztalat útján az okokra következtetünk, és az érzéseket okokkal fejezzük ki; hogy e következtetés és kifejezés mennyire a gyakorlaton épül, és megbízhatatlan, mutatják a legegyszerűbb kísérletek.

De érthető, hogy az érzéskülönbségeket az okok különbségével fejezzük ki: hisz nyelvünk az értelem alkotása, s így nem minőségek, hanem mennyiségek kifejezésére alkalmas. Az érzést nem lehet kimondani. Érdekeinknek és az értelem céljának is csak az okok kifejezése felel meg: az okok részéről fenyegethet veszedelem, az okok érdeklik cselekedeteinket, s az értelem, mint láttuk, elsősorban gyakorlati célú.

Ekként nem is sikerülhetett az érzések megmérése, amire a Fechner-féle pszichofizika törekedett. Valóban, ha megmérik, hogy bizonyos érzést keltő okoknak (ingereknek) mekkora minimális növekedése szükséges, hogy az érzés is „növekedjék” (helyesebben: változzék), és így megállapítják, hogy például az érzés az inger logaritmusának arányában növekszik: evvel nem az érzés és inger közti viszonyt, hanem az inger és az ingernek legkisebb észrevehető változása közti viszonyt állapították meg. Tehát nem lelki, hanem testi változásokat mértek. Az ok változása folytonos, mennyiségi lehet: a lelki változás rögtönös, minőségi. Erről a pszichofizika csak azt mondja meg, hogy mily feltételek mellett állhat be, nem azt, hogy mekkora.

4. A SZABADSÁG

De ha a lelki jelenségek nem ismétlődők, akkor nemcsak nem mérhetők, hanem előre ki sem számíthatók. Kiszámítani csak ismétlődő jelenségeket lehet, mert minden számítás azon a tételen alapul, hogy hasonló okok hasonló okozatokat hoznak létre. Mihelyt oly folyamatokkal kerülünk szembe, ahol hasonló okok ismétlődése ki van zárva, előre való kiszámításról szó sem lehet: a lelki folyamatok pedig ilyenek.

Ez más szóval annyit jelent, hogy az akarat szabad.

Mert mit éi'thetnék én azon, hogy akaratom nem szabad, hogy tetteim determinálva vannak? Csakis azt, hogy (a körülmények teljes ismex-etével) tetteimet előre ki lehetne számítani. De ha a fejlődés tényleg teremtő, ha az élet minden pillanata egészen újat hoz létre: akkor a jelen mégoly teljes ismeretében sem foglaltatik benne a jövő ismerete. Az asztronómus kiszámíthatja előre a csillagok járását, mert a fizikai világban nincs teremtő idő, a jövő ott semmi lényegileg újat nem ád a jelenhez, aki a jelent ismeri, ismeri a jövőt is.

Néha ugyan úgy tetszik, mintha egy ember jellemét ismerve, annak cselekedeteit előre megmondhatnék. De ez csak a szokásos cselekedeteknél lehetséges; az ilyen „tapasztalati jellem” nem egyéb, mint azon ember szokásainak összessége; márpedig a szokás voltaképp nem lelki, hanem mechanikus jelenség, az élet meghódolása, mintegy koncessziója a mechanizmussal szemben. Az élet, amennyire ismerjük, mindig testhez kötve jelenik meg; a test mozgása pedig az életével ellenkező irányú (amennyiben mechanikus, ismétlődő, míg az életé szabad, teremtő); ezért az életnek küzdenie kell, míg az anyagban, az anyag ellen a saját teremtő mozgását érvényesítheti. E küzdelem sok nehézséggel s sok visszaeséssel jár; az alsóbb rendű állatok mozgása még majdnem teljesen mechanisztikus. Az emberben az élet érvényesülése már magas fokot ért el, de az ember is gyakran visszaesik a mechanisztikus mozgásba: ezt a visszaesést nevezik szokásnak.

Cselekedeteink nagy része ily mechanisztikus cselekedet. De mennél intenzívebb életet él valaki, annál sűrűbben szabadítja fel magát szokásai alól; és ilyenkor következik be az igazi szabad cselekedet, amelyet nem lehet kiszámítani. Az ember maga érzi legjobban, hogy szabadon cselekedhetik; s ez az oka, hogy a determinisztikus,

mechanisztikus felfogás (bár értelmünknek jobban megfelel, hiszen értelmünk elsősorban az anyagi világra irányul, értelmünk gyakorlati célú, fegyver, cselekedeteink világítója, s így semmi köze ahhoz, amit előre nem láthatunk, amiről tehát nem tehetünk) mégis annyi ellenzésre talál a közönséges emberek gondolkodásában. Az öntudat ellentmond neki.

De viszont az értelem, amely előre látni akar, a tapasztalati jellemmel, a szokásokkal foglalkozik, és nem az igazi szabad lélekkel.

5. A NEVETÉS

Hogy mennyire lényege az életnek (és mennél magasabbra fejlődik, annál inkább lényege) ez a teremtő szabadság, annak egy érdekes tünetét látjuk az élet legmagasabb alakjában, az emberi társaságban. Ez a tünet a nevetés.

A nevetés társadalmi tünet: az ember nem nevet, ha izolálva érzi magát; mosolygás nélkül hallgatjuk egy idegen társaság ékeit, melyeken jót kacagnánk, ha mi is a társasághoz tartoznánk; a nevetés nem magányos hang, hanem folytatást vár. És kizárólag az életre vonatkozik: élettelen lényeken nem nevetünk (csak amennyiben az élőkhöz hasonlítanak), s mennél magasabb fokú az élő, annál inkább nevethetünk rajta, az emberen leginkább.

Mikor nevetünk az élő dolgokon? Akkor, ha egy pillanatra elfelejtenek élni, gépies szokások szerint cselekszenek, mechanizmusokká válnak, nem alkalmazkodnak a körülményekhez, különböző helyzetekben egyformán cselekesznek. A nevetségesnek őstípusa a szórakozott. A teremtő élet örökös változás, szabad adaptáció. Ha valaki egy pillanatra elmulasztja ezt az adaptációt, géppé lesz, az anyag irányának hódol, visszaesést követ el, vétkezik az élet ellen. Ennek a visszaesésnek, ennek a véteknek társadalmi megintése, figyelmeztetés ellene, büntetése: a nevetés. Ezért nem nevetünk magunknak, ezért nem nevetünk élettelen dolgokon.

S ezért nevetséges, ha valaki az utcán megbotlik, ha valaki szórakozott, ha valaki a helyhez nem illőt tesz vagy mond. (Helytelen tehát minden ellentétteória.) De az emberi arc is akkor nevetséges, ha valamely vonása megjegecesedett szokásra,

mechanikus jellemre enged következtetni; ezért nevetségesek többnyire az úgynevezett tipikus arcok. (Helytelen tehát a túlzásteória.) Nevetséges a *qui pro quo,* a félreértés, mert élőlényeknek és élőlények viszonyainak sohasem kellene hasonlítaniok egymáshoz, sohasem szabadna felcserélődniük: minden ilyesmi visszaesés a mechanizmusba. Nevetséges a szójáték is, mert az emberi nyelv is élő dolog, a szavaknak sem szabadna felcserélőclniök. S mindez annál nevetségesebb, mennél akaratlanabb, ami megint mutatja a nevetés gyakorlati, társadalmi figyelmeztető és büntető szerepét. Ehhez képest a nevetés mindig gyakorlati, értelmi és hideg. Ahol érzelmeink is közbeszólnak, ott nem nevetünk; a humor sem a részvét nevetése, mert ilyesmi nincs - hanem az irónia ellentéte.

6. A TUDAT KELETKEZÉSE

Az anyagi világ teljességgel mechanisztikus. Ez annyit jelent, hogy minden pontja hat minden más pontjára, azon törvények szerint, melyeket a fizika leír; az anyag minden pontja oly energiaközpont, mely minden más pontról jövő energiát átvesz, átbocsát, vagyis szükségképp reagál. Ez az anyagi világ kiterjedt térben és időben, azaz végtelenül felosztható végtelen sok pontra és végtelen sok pontszerű (térszerű) pillanatra, melyek mind különállónak látszanak, de egyik sem hoz semmi újat, mert minden pont kiszámítható a többi pontokból, minden pillanat a többi pillanatokból, úgyhogy minden pont és pillanat *determinált* (ami a szabadságnak ellentéte).

Láttuk azonban, hogy az élet lényege ezzel ellentétben a szabadság. Tapasztalásból tudjuk, hogy az élet kisebb-nagyobb foka mindig együtt jár a tudat kisebb-nagyobb fokával, s előbb láttuk, hogy az értelem, e tudat egyik alakja, a determinált élettelen anyag mozgásának irányát követi, csupán annak felfogására képes, és célja praktikus.

Az élet a determinált, anyagi erőközpontok közt tűnik fel, mint egy indeterminált, szabad erőközpont. Már most az a kérdés, mért, miként fejlődik ki e determinálatlan erőközpontokon az értelem, az anyagi mozgások e tükre.

Szabad erőközpont az, amely nem reagál azonnal szükségképp a

fizikai törvények szerint, hanem maga választja meg a visszahatás módját és idejét. Tehát 1. itt a visszahatás nem történik mindjárt aktuáliter, hanem az átvett energia felhalmozódik virtuális visszahatássá; 2. e felhalmozott, virtuális energiának esetleg több útja lehet az aktualizálódásra, vagyis a tényleges visszahatásra, más szóval a mozgás útja elágazhatik. Mennél komplikáltabb ez az elágazás, annál több a választás lehetősége (hogy mely úton engedjük tovább a mozgást): vagyis a szabadság.

Ezt az energiát felhalmozó és szétágazó mechanizmust nevezzük idegrendszernek. Mennél fejlettebb az élőlény, annál szétágazóbb az idegrendszere, annál több a választás lehetősége, annál szabadabb.

Az idegrendszer tehát nem egyéb, mint egy energiát felhalmozó s aztán továbbadó (vágyás mozgató) gép, amely a szabad életnek rendelkezésére áll, s annak szabad hatását komplikáltsága arányában biztosítja. Az érző idegek beviszik az energiát, a mozgató idegek ismét kiviszik.

Sokan azonban más szerepet is tulajdonítanak az idegrendszernek. Azt mondják, hogy az idegrendszerben (például az agyban) szövődik össze a tudat azon érzetekből, melyeket a külső hatások az idegekben keltenek.

Valóban a tudat legegyszerűbb formája az érzet vagy inkább érzéki észrevevés (percepció). Mindazt, amit az anyagról tudnunk, érzetekből tudjuk; minden anyag számunkra nem egyéb, mint percepciók összessége. De az idegrendszer is anyag, ekként az idegrendszer is csak percepciók összessége, éspedig csak igen kis részét teszi összes percepcióinknak. Tehát nemhogy a percepciók keletkeznének az idegrendszerben, ellenkezőleg: az idegrendszer csak egy része a percepcióknak.

Az egész anyagi világ percepciókból áll: értelmünk (amely az anyagi világ felfogására való) el sem tud mást képzelni, csak percepciót. De e végtelen sok percepciónak egyszerre mindig csak egy kis része van előttünk (csak kis részét látjuk, halljuk stb.). Melyik része?

A dolgoknak felénk fordított oldalát látjuk, a hangok közül a közelieket halljuk stb. Szóval a percepciónak azon része van mindig előttünk, amely cselekedeteinket érdekelheti, amelyre lehetséges

visszahatást gyakorolnunk, amely választásunkra befolyással lehet. Más szóval jelen percepciónk összeesik a virtuális visszahatással. (Visszahatás helyett hatást is mondhatnék, mert a külvilág rám lehetséges hatása, például a veszélyek éppúgy érdeklik cselekedeteimet, s ezt percepcióim éppúgy mutatják. Hatás és visszahatás tehát itt felcserélhető szavak.)

Itt újra látjuk, hogy az értelem szerepe kizárólag praktikus: értelmünk (melynek legkezdetlegesebb stádiuma a percepció) annyit fog fel az anyagból, amennyi cselekedetünket érdekelheti. Minél fejlődöt-tebb az élőlény, minél bonyolultabb az idegrendszere, minél több a választási lehetősége, annál több dolog érdekelheti cselekedeteit, annál több dolgot képes érzékelni.

Mármost megkülönböztetve a műszavakat, tényleges visszahatást kiváltó energiaforrást nevezünk anyagnak, virtuális visszahatást kiváltót percepciónak. Láttuk, hogy a második csak egy része az elsőnek, s így minden percepció éppoly kiterjedt, mint az anyag.[1] Valamint oly helyeken, melyek a fénysugarakat nem bocsátják át, tükrözés keletkezik; éppúgy az élőlényekben némely hatásra nem történik visszahatás azonnal, hanem helyette tükrözés: percepció. De ez csak hasonlat, amilyen Bergsonnál sok van.

Minden szabad lénynél szükséges a percepció kisebb-nagyobb mérvű fellépte; másként elképzelhetetlen a választás. A percepció az alkalmazkodás eszköze, mint általában az értelem.

A percepció - ahogy láttuk - nem bennem levő kiterjedés nélküli valami, sem idegeim mozgása, hanem az anyaggal egynemű, kiterjedt valóság, az anyagnak azon része, melyre virtuális hatásom van; így minden érzetem, percepcióm kívülem van, ott, ahol látom, érzem stb. Akármily paradoxonnak tetszik is ez, voltaképp megegyezik a józan ésszel, mely azt tartja, hogy minden ott van, ahol látom, vagyis kívül a testemen, amely szintén csak egy része a percepcióknak.

Helytelen tehát az az elmélet, hogy érzeteink eredetileg kiterjedés nélküliek, s csak később, gyakorlás útján helyezzük ki őket a térbe. Ez a „kihelyezés” voltaképp csak különböző érzeteinknek egymással, például látásomnak tapintásommal gyakorlás útján való koordinálása.

Igaz, hogy ha elvágom a látóideget, megszűnik a látás; de ebből nem lehet azt következtetni, hogy a látóideg hozza létre a látást. A látás azért szűnt meg, mert a vezetéket elvágván, a fényenergia visszahatást tőlem immár nem hozhat létre, tehát a virtuális visszahatás megszűnt. Márpedig láttuk, hogy a percepció összeesik a virtuális visszahatással.

Ekként a test gyengülésével gyengül a percepció.

7. A FÁJDALOM KELETKEZÉSE

A lehetségeseken kívül testünk anyagára a külső világ anyaga persze tényleges hatást is gyakorol. Ez a tényleges hatás már magában a testben történik, nem kívüle van, mint a virtuális. Ha a tényleges hatás oly erőssé lesz, hogy veszélyessé válhatik, akkor testem azon részén, melyet veszélyeztet, sajátságos ellenállás, erőfeszítés keletkezik ellene, melyet *fájdalomnak* nevezünk. A fájdalom mindig csak helyi jellegű erőfeszítés, s azért nagysága az egész test veszélyével nincs arányban.

8. A MOZGÁS RITMUSA

Bergson percepcióelmélete ellen egy nagy ellenvetés lehet.

Ez elmélet szerint ugyanis percepciónk az anyag egy része, teljesen egynemű a kiterjedt anyaggal. De az anyag térszerű: matematikai pontokra esik szét, és végtelenül osztható; az érzet ellenben oszthatatlan, folytonos. Azon kívül az anyagot a fizika (= az emberi értelem, amelynek iránya az anyagi mozgások irányával mintegy párhuzamos) hovatovább teljesen egynemű erőközpontokra, vagy mondjuk: mozgásokra fogja redukálni, melyek között csak mennyiségi különbség léteznék. Valóban az anyagnak csak ilyen felfogása elégítené ki teljesen értelmemet. Percepcióinkról azonban e tanulmány elején láttuk, hogy azok mind *minőségileg* különböznek egymástól; szóval: talán mégis az élethez és nem az anyaghoz tartoznak?

Ezt az ellentmondást az okozza, hogy eddig absztraháltunk valamitől, ami percepcióinkat másítja és színezi, s ami csak élőlényeknél jelenik meg: ez a valami az *emlékezet.*

Márpedig szabadság nem képzelhető el emlékezet nélkül; mert akkor a választás alapját csak a pillanatnyi percepciók képezhetnék, más szóval a percepciók csak közvetlenül hatnának, holott a szabad lény lényegét éppen az képezi, hogy rá némely percepciók nemcsak közvetlenül, hanem virtualiter is hatnak. Más szóval az emlékezet nélküli lény nem lehet szabad, élő lény, hanem összeesik a determinált anyaggal.[2] A szabad választás csakis az emlékezet alapján történhetik.

Hogy mennyire lényege az életnek az emlékezet, azt onnan is látjuk, hogy az élet teremtő idő, amely nem egynemű; vagyis nem mindegy, hogy mennyi múlt áll mögötte (mint az élettelen anyagnál, amely nem öregszik); vagyis a múlt nem mindegy a jelennek, hanem hat a jelenre, bizonyos értelemben benn van a jelenben az egész múlt: ez más szóval az emlékezet. A teremtő időnek tehát lényege az emlékezet.

De hogyan színezheti a percepciókat, hogyan teszi folytonos érzetté a végtelenül osztható anyagot, hogyan adhat minőségi különbségeket a tisztán mennyiségi energiamozgásoknak az emlékezet? Úgy, hogy minden percepció emlékképekkel olvad össze, elsősorban a közvetlen megelőző pillanatok percepcióinak emlékképeivel, más szóval a pillanatok nem válnak mereven (térszerűen) külön, mint az anyagi világ idején, hanem több-kevesebb pillanat az emlékezet segélyével mindig összeolvad, vagyis az élőlény jelene nem egy (térszerű) matematikai pont, mint az anyagi világ pillanatai, hanem több, az emlékezet által egybevont pillanatból áll: kiterjedése van, azaz valóságos *tartam.* (Ezért nevezi Bergson a teremtő időt, az élőlények idejét tartamnak.) Ez megegyezik az önmegfigyeléssel.

Mi a következménye ennek az összevonásnak? Megint hasonlatot mondok. Egy álló kerék küllőit külön megszámlálhatjuk, külön látjuk és állandóan egyszínűnek. Ha a kerék forog, a küllők egybeolvadnak, az egész kereket folytonosnak látjuk, s a küllők száma, nagysága és a forgás sebessége szerint más-más színűeknek: vagyis a mennyiségi különbségek minőségiekké válnak. Ami az összeolvadó küllőkkel, olyanforma történik az összeolvadó pillanatokkal is. Az eredmény minősége az összeolvadás ritmusától függ. Az emlékezet élet, tehát nem egyéb, mint az idő mozgásának

bizonyos ritmusa, mely a különálló pillanatokat összekapcsolja. Az élőlényeket éppen az jellemzi, hogy az ő idejüknek ilyen külön ritmusa van, s ez hozza létre a percepciók egyéni különbségeit.

9. ANYAG ÉS EMLÉKEZET

Az élet lényege az emlékezet. Ha tehát azt akarjuk tudni, hogy az élet az anyag mozgásából megmagyarázható-e, vág)' egészen különálló mozgás, vagyis a monistáknak és materialistáknak, vág)' pedig a dua-listáknak van-e igazuk, azt kell vizsgálnunk, vajon az emlékezet kötve van-e a testhez, az idegrendszerhez?

Az *emlékezel* szót kétféle értelemben használjuk. Az első szerint tisztán mechanizmus, az idegek gyakorlásán alapul, s ezáltal a mozgást mechanizálja, az idegek emlékezete voltaképp azonos a szokással. Ez az emlékezet tisztán a testben van, s mennél tökéletesebb, annál öntudatlanabb. Ezen alapul a mechanikus tanulás: ha valamit jól megtanultunk, anélkül is elmondjuk, hogy rágondolnánk arra, amit mondunk. Eleinte kétségkívül a szabad emlékezet és szabad akarat igazgatta szájunk mozgását; később a mozgás teljesen mechanikussá vált: a mozgás a sok ismétlődéssel mintegy csatornát vájt magának, melyen később megindítva önkényt is lefolyik. Ez anyagi jelenség.

Egészen más a szabad emlékezet, múltunkba való *tudatos* visszanézés. Múltunk képei, hangulatai nem vesztek el, hanem ismét felidézhetők. A múlt számtalan sok képe közül azonban egyszerre mindig csak csekély számú van jelen tudatunkban. Mely képek vannak jelen? Az asszociáció törvényeiből tudjuk, hogy azok, amelyek valamilyen összefüggésben vannak jelenlegi percepcióinkkal, vagyis azok, amelyek cselekedeteinket a jelenlegi körülmények közt érdekelhetik, és választásunkra befolyással lehetnek. Vagyis ugyanazon szempontok szerint választódnak ki értelmünk számára a tudatos emlékek, mint a tudatos percepciók. (Sohase feledjük, hogy az értelem a létért való küzdelem fegyvere.)

Vajon azt kell-e hinnünk, hogy a többi emlék, amely nincs éppen előttünk, nem is létezik, és csak az anyagnak, az agynak újra felkeltett, a régihez hasonló, de gyengébb mozgása hozza-e létre az emlékeket? E materialista elmélet szerint emlék és percepció közt nem lenne lényegi különbség; az emlék csak gyengébb percepció

lenne. De akármennyire gyengítsünk egy jelen percepciót, mégsem lesz belőle emlék; az emlék tehát lényegileg különbözik a pei'cepciótól. (Különben láttuk, hogy már maga a percepció sem az idegrendszerben keletkezik.) Az emlék lelki jelenség, s az anyagból megmagyarázni s az anyag mozgásából levezetni nem lehet. Az idegrendszer kizárólag mozgások közvetítésére való gépezet, semmi más; az emlék éppoly kevéssé székel benne, mint a percepció.

Igaz, hogy ha az idegrendszer bizonyos zónája megsérül, bizonyos emlékek teljesen eltűnnek a tudatból. Ez a zóna tudniillik éppen azon mozgásokat (=cselekedeteket) közvetítette, melyeket az eltűnt emlékek érdekelhettek (melyeknek választására azon emlékek hatással lehettek). A gépezet megsérülésével ezen mozgások lehetetlenné váltak, az illető emlékek tehát megszűntek cselekedeteinket érdekelni, tehát eltűntek a tudatból,3 anélkül persze, hogy megsemmisültek volna.

Nem semmisültek meg, mert tényleges hatást gyakoroltak ránk. Minden élőlényre tényleges hatást gyakorol az egész múltja együtt, hisz éppen ebben áll a teremtő idő, hogy a múlt nem semmisül meg, hanem folyton gazdagodva a jelennel, állandóan hat a jövőre. Valamint tehát az anyagi világ minden pontja hat testemre mint anyagra ténylegesen; de némely közeli részei virtuálisan is hatnak, s ezek a tudatos percepciók, éppúgy az egész múlt tényleg hat jelenemre, de némely emlékek virtuálisan is hatnak, s ezek a tudatos emlékek. Csak tudatosságok által befolyásolhatják választásomat, s csak e virtuális hatásuk (= választásom befolyásolhatása) teszi őket tudatossá.

Tévedés tehát azt hinni, hogy ami nem tudatos, el van feledve: nem létezik. Létezik, mert *tényleg* hat az egész múlt. Így van a percepciókkal is. A szomszéd szobát jelenleg nem látom, percepciója nincs előttem, nem tudatos: de azért meg vagyok győződve, hogy létezik. A tudatosoknál mindig sokkal több a tudattalan, távol levő percepció (=anyag), mely éppúgy létezik, mint a tudatos. Éppígy: a múlt azon részei, melyeknek emlékei jelenleg nincsenek előttem, éppúgy léteznek és hatnak, mint a jelenlevő emlékek, vagy mint a távol levő percepciók. Az egész múlt él és hat a jelenben: ez a teremtő idő. Az emlékezés pedig nem visszatérés a múltba, hanem a múlt minduntalan betolakodása a jelenbe. A múlt a lélek, a jelen a

test: az emlékezés a lélek hatása a testre. Az idegrendszer mozgása nem előidézője az emlékeknek, hanem hatása, folytatója, mely továbbfolytatódva testünk mozgásában (cselekedetekben) végződik. Ekként a léleknek (a múltnak) a jelennel összefüggő vége úgy nyúl minden pillanatban a testbe (a jelenbe), mint valami késhegy, hogy azt igazgassa.

10. A VALÓDI MOZGÁS

De hogyan hathat a lélek a testre, a múlt a jelenre, ha lényegileg különböző dolgok? Nem annyira lényegileg különbözők, mint eddig feltűnt: mindkettő mozgás, csak más ritmusú (s mint majd látni fogjuk, ellenkező irányú) mozgás.

Mindig múlt volt a múlt? Volt valaha jelen is, és akkor percepció volt; a lélek percepciókból táplálkozott, s a percepció anyag, vagyis (a

fizika szerint) mozgás. Az anyag mozgások eredménye. Hogyan lett múlttá, lélekké? Úgy, hogy saját ritmust kapott, mely pillanatait összefűzte; ha élettelen anyag, örök jelen, mert minden pillanata (tér szerint) külön áll. Ekként a lélek új ritmust kapott mozgások gyűjteménye, melyek egyéb rendes ritmusú mozgásokra (testem mozgásaira) folytonos hatással vannak, s azokat rendes útjukból kitérítik.

Ekként a világ lényege mindenütt mozgás, melynek ritmusbeli különbségei (skálái) vannak, de alapjában egynemű. A mozgásnak tehát abszolút valóságnak kell lennie. A fizikusok mégis a mozgás relatív voltáról beszélnek. Azt állítják, hogy a mozgás csak két tárgy viszonylagos helyzetének változása, s egyre megy, hogy mi mozog: a tárgy vagy környezete. A mozgás tehát csak viszony, nem valóság: a térnek és a térhez való időnek viszonya, irányváltozás az időben. Az ilyen tér szerinti mozgás *eo ipso* végtelenül osztható lenne, mint maga a tér. De már az ókoxban kimutatták az éleai filozófusok, hogy a végtelenül osztható mozgás elképzelhetetlen; gondoljunk Akhilleuszra és a teknősbékára. Azon kívül az ilyen valódi mozgás sohasem hozhatna létre oly valódi kvalitatív hatásokat, mint az én percepcióim.

De ha csak a kisujjamat mozdítom is, érzem, hogy ez a mozgás,

valóság, hogy itt én mozogtam, nem a környezetem. Bizonyos feszültséget (tenziót) érzek a mozgatott testrészben, és ez a tenzió abszolút, másra vissza nem vezethető pszichológiai valóság. Ez a tenzió egyszerű, nem osztható és nem térbeli (nem extenzió). Mármost, ha minden mozgást, az anyagit is ilyen abszolút pszichológiai tenziónak fogom fel, megszüntettem a nehézségeket, melyek a mozgás oszthatóságának elfogadásából származnak.

Valóban minden mozgás oszthatatlan (azaz csak ott állhat meg, ahol megáll). Amit felosztok, voltaképp csak az út, melyet a mozgás megtesz: a pillanatok, melyekre a mozgást végtelenül feloszthatom, csak értelmem absztrakciói.[4] Értelmem mintegy végtelenül osztható, üres rajzhálót rak (a tér és a tér szerinti idő hálóját) a valódi mozgások alá praktikus szempontból (az értelem szempontjai mindig praktikusok), hogy a cselekvésnek legyen mi szerint irányítania magát.

Az anyag és lélek tehát - úgy látszik - nem annyira lényegileg különbözők, mint eddig feltűnt, hisz mindkettő alapjában tenzió (mozgás); végső elemeiben az anyag is tenzió lévén, az is kvalitatív, hiszen minden valódi mozgásban oszthatatlanságánál fogva már több pillanat van összevonva. De abból, hogy az anyagot értelmünk mégis szétválaszthatja pillanatjaira, és tér szerint foghatja fel, abból, hogy az anyag beleillik az értelem végtelenül finom rajzhálójába, már azt következtethetjük, hogy az anyag pillanatai legalábbis törekszenek a (tér szerinti) különválásra, szétesésre (melyben megszűnnék minden kvalitásuk, megszűnnék a tenzió, és csak extenzió maradna), ha ezt még nem is érték el oly teljesen, mint az értelem praktikus célokból felteszi. Az értelem, mint láttuk, az anyagból (= percepciókból) keletkezett, de az anyagnak pillanatokra széteső irányát idealizálta, mint ahogy a matematikus idealizálja a pontot, mely a valóságban sohasem tökéletesen kiterjedés nélküli. Az anyag tehát nem egészen térszerű (= pillanatokra széteső); viszont tekintve, hogy minden érzetünknek van valami kiterjedése, a lélek sem egészen térszerűtlen. Az anyagnak legelemibb mozgásai nem térszerűek: a léleknek legelemibb érzetei nem térszerűtlenek. De az anyag a térszerűség felé törekszik, az élet a térszerűtlenség felé mint limese felé.

11. AZ ANYAG KELETKEZÉSE

Anyag és élet tehát nemcsak különböző ritmusú, hanem ellenkező irányú mozgások. *Minden úgy történik, mintha* (ez Bergson gyakori frázisa) az anyag az életnek mintegy megszakadása, pillanatokra való szétesése volna, minthogyha egy óriási épülő, önmagát teremtő életvilág (teremtő fejlődés) visszaesése, pusztulása volna. A szabadság visszaesése a szükségességbe, a tenzióé az extenzióba (vagyis térszerű kiterjedésbe), a mozgásé a mozdulatlanságba, tétlenségbe. (A szabadság maga a mozgás, a szükségszerűség maga a tehetetlenség, az „anyag tehetetlensége”.) egyszóval az élet visszaesése a halálba.

Mindez megfelel a fizika egyik legfontosabb törvényének, az *energia degradúáójánah.* Eszerint az anyagi mozgások mind törekszenek hővé válni, és a hő törekszik egyenletesen eloszlani. Vagyis a mi világunk pusztuló világ, amely a mozdulatlanság, térszerű egyformaság, vagyis a halál felé fejlődik. Ahol nincs mozgás, tenzió, ott nincsenek kvalitatív különbségek, csak egynemű tér, ideális anyag, mely a valódi anyag fejlődésének limese.

Ezt az óriási haldokló világot Bergson egy óriási tűzijáték szétesző, visszahulló kévéjéhez hasonlítja. Mármost tegyük fel, hogy a visszahulló kévében vannak egyes szemecskék, melyeknek még mindig lendületük volna felfelé szállani, de az egész kéve visszaeső mozgása ellen csak nehezen tudják érvényesíteni felfelé irányuló lendületüket: és előttünk lesz a földi élet képe.

12. AZ ÉLETLENDÜLET

A földi élet oly lendület, mely az anyag között az anyag irányával ellentétes irányba törekszik mozogni: a szükségesség, a halál helyett a szabadság, a teremtés felé. Ez az életlendület a teremtő fejlődés, mely az anyag között annak ellentétes irányú mozgásával szemben csak nehezen tudja érvényesíteni a saját mozgását. De a lendület lényegében lévén folyton erősödni, mindig jobban és jobban küzd meg az akadályokkal, és jobban közeledik a szabadság felé, melyet végre az emberben elér.

Az élőlény a két ellentétes mozgásnak, anyagnak és életnek rezultánsa, érintkezése. Érthető tehát, hogy mindkettőből van benne valami.

Az életlendület alapjában egységes (vagyis inkább egység és sokaság kategóriái rá nem alkalmazhatók, mert nem tér szerinti), de az anyaggal érintkezve felbomlik, sok folyton oszló, szaporodó élőlényben valósul meg. Mindazonáltal megtartja egységét, mint ahogy egy költeményben a strófák és szavak sokaságán át egy a lendület. Az életlendület tehát egység a sokaságban. Ez egység okozza, hogy az élőlények mind egymásra vonatkoznak, és nagyobb egységekké összeolvadnak (sejtek szervezetekké, a szervezetek társaságokká), melyeknek céljuk mind nagyobb szabadság biztosítása az anyag ellen.

Láttuk, hogy a szabadsághoz kettő szükséges: 1. minél több energia felhalmozása és 2. a felhalmozott energiának szabad felhasználása. E két munkát valaha egyazon lény is végezhette; de hogy a nehézségekkel könnyebben megküzdjön, kettévált. Aminthogy minden lendület szétömlik, kévében, ha ellenállással találkozik, úgy az életlendület is divergáló. A szétvált, divergens ágak közül a növények halmozzák fel a nap energiáját, és az állatok, átvéve (közvetve vagy közvetlen) táplálkozás útján a növényektől ez energiát, a szabad fel-használás felé fejlődnek.

Nem kell különben gondolni, hogy ez a szétválás tökéletes. A növény és állat egyazon őslendületből származva ezután is megőrzi az eredeti lendületből legalább rudimentáris vagy csökevény állapotban mindazt, ami külön kifejlődött működésükkel megfér. A tudat, mint a szabad választás eszköze, leginkább az állatoknál fejlődött ki; hisz ezek használják fel a növényi energiát szabad mozgások véghezvitelére. Mindazonáltal némi tudatuk és némileg szabad mozgásuk a növényeknek is van.

Most nézzük az állatvilág fejlődését, mely közelebbről érdekel. Ez sem maradt egyirányú, hanem két óriási ágra oszlott fel: ezek a Gerincesek és az ízeltlábúak. Ha a két fejlődési ág külön irányát látni akarjuk, azon alakjaikat kell felkeresnünk, melyek fejlődésük csúcspontján állnak, vagyis melyek legsikeresebben éltek. Az élet célja lévén az anyag ellen magát érvényesíteni, vagyis a körülményekhez alkalmazkodni, legsikeresebben azok éltek, akiknek legváltozatosabb körülményekhez sikerült alkalmazkodniok, vagyis akiknek leginkább sikerült az egész földön elterjedniök. Ezek a Gerincesek közt az Emberek, az ízeltlábúak közt

a Rovarok (s kivált a Hymenopterák). A hangyák majdnem úgy urai a földnek, mint az emberek. Ezek egyúttal a fejlődésnek majdnem legifjabb termékei. Szembeállítva őket, látjuk, hogy főleg tudatuk formájában különböznek.

A Rovarok (s kivált a Hymenopterák) éppen az a faj, melyben az ösztön a legcsodálatosabban ki van fejlődve; az emberben az értelem. Ösztön és értelem a tudat két szétágazó (divergens) alakja. Mi az értelem fő jellemvonása? Eszközök használata. A *Homo sapiens*-nek *Homo faber* lehetne a neve. Az értelmes ember ott kezdődik, ahol eszközöket tud használni. De vajon az ösztönnel dolgozó rovaroknak nincsenek-e szerszámaik? Vannak, csakhogy ezek testüknek egy részét képezik. Ezek a szerves szerszámok sokkal pontosabban dolgoznak, mint az ember kő- és vaseszköze, de a test részét képezvén, nem változhatnak a faj megváltozása nélkül, ami lassú dolog. Ekként az ösztön és értelem fő különbsége, hogy az egyik szerves, a másik szervetlen szerszámokat használ; az ösztön ezért tökéletesebb, de fejlődésre sokkal kevésbé képes.

A szétágazás itt sem volt tökéletes; az embernek is van némi ösztöne (szerves szerszámai, melyekkel ösztönszerűleg él); a rovaroknak is van némi értelmük. A kettő különben is egymásra vonatkozik, mert minden értelem nélkül a legtökéletesebb ösztön, s minden ösztön nélkül a legtökéletesebb értelem sem boldogulhat.

Mármost: hogy az értelem szervetlen eszközöket használ, ez megfelel annak, hogy az értelem, mint láttuk, főleg a szervetlen világot képes megérteni és kiszámítani, az élet megértésére alkalmatlan. Az ösztön szerves, élő eszközöket használván, az élet képes (mondjuk így:) megérzem, gyakran igen csodálatosan. Az értelem az anyag mozgásának irányát követi, az ösztön az életét. (Az ösztön levezetését az életből nem viszi úgy keresztül Bergson, mint az értelemét, az anyagból (percepcióelméletben); de valószínű, hogy hasonlóan képzeli.) Ez a magyarázata az ihletnek, amely nem egyéb, mint az emberben megmaradt csökevény ösztön, s csodálatosan megérezni, megérteni és követni bírja az életet, például a költőkben, filozófusokban és művészekben. (Folyton fejlődik az értelem, egy lajon belül nem fejlődik az ösztön. Ezért halad folyton a tudomány, és marad örök érvényyű a művészet.) Az ihlet azonban embernél csak szórványosan lép fel, míg a rovarok

lelkivilágának javát az ösztön alkotja. Hogyan képes az ösztön az életet megérteni? Ennek megfelelésére két szavunk van: szimpátia és intuíció.

A fejlődés tehát három nagy ágra ágazott el; e három ág jellemzői: vegetáció, ösztön és értelem. A legtöbb evolucionista rendszer nem ismeri fel az elágazást, hanem az egyes ágakat egymásból akarja levezetni, ahelyett hogy egy közös őslendületre vezetné őket vissza. Ezért tartják az értelmet magasabb dolognak az ösztönnél, holott a kettő mellérendelt. Általában az eddigi evolúciós rendszerek a fejlődést mechanice, anyagi folyamatokként képzelik, és nem mint egységes (bár elágazó) élő lendületet. Az ilyen evolucionizmus, mely abból az értelmes és mechanikus felvetésből indul ki, hogy a fejlődés semmi újat nem hoz, hanem minden pillanata az előzőben benn-foglaltatik, s abból kiszámítható lehet, szóval, amely nem ismeri el a fejlődést *teremtőnek,* hamis evolucionizmus, mint főleg a legmechani-kusabb, a Spenceré.

A fejlődés azonban teremtő, és minden pillanatban egészen újat alkot. Így alkotott egészen újat az emberben. A majom és az ember agya nagyon hasonlít egymáshoz; de az agy, amint láttuk, csak a mozgás eszköze, semmi más, s a majom mozgásai csak véges számú kombinációkba kapcsolódhatnak, míg az emberi mozgások kombinálódásának végtelen lehetősége van, amint az ember agyában az idegrostok is, bár véges tömegűek, végtelen módon vannak komplikálva. Ekként a majom és az ember tudata közt is lényegi különbség van, mert a tudat, mint láttuk, a választás lehetőségével arányos, s a választási lehetőségek az idegrostok komplikációjával. Az állat és ember tudata közt tehát megvan az a különbség, ami a véges és a végtelen, a zárt és a nyílt között. Az ember előtt kinyílt a világ, az életlendület az emberben hosszú küzdelem után tényleg legyőzte az anyagot, az ember már igazán szabad lény, akinek végtelen számú választási lehetősége van. Ilyen értelemben volt az ember a fejlődés célja és sikere.

BEFEJEZÉS: AZ INTUÍCIÓS FILOZÓFIA

Ez a fejlődés azonban, mint látjuk, teljességgel praktikus célú volt. Az anyag legyőzése és a szabadság megvalósítása: ez volt az életlendület célja, melyet az emberben elért: az ember szabad uralma az anyag felett. Az értelem segélyével érte el, mely az anyag

mozgását követte. Mikor a cél el volt érve, beállott az értelmi erőfelesleg, s evvel az önzéstelen (praktikus cél nélküli) megismerés vágya. Az életet is meg akarták ismerni; de evvel szemben az értelemnek be kellett látnia tehetetlenségét. Lemondjon tehát a filozófia az élet megértéséről? De hisz a történet mutatja, hogy voltak nagy költők és nagy filozófusok, akik az életet tényleg megértették, s értésüket csodálatos szuggesztív módon ki is fejezték. Nem kell a filozófiának lemondania, hanem az értelem mellé segédeszközül kell vennie az intuíciót és ihletet is, mely, mint az ösztönnek az emberben megmaradt alakja, az élet irányát követni képes. A leghatalmasabb filozófiai rendszereket a költői ihlet s nem a puszta értelem alkotta. Minthogy az ösztön, ihlet az emberben csak szórványos, csökevénv, az értelem pedig tudatunk rendes alakja, azért nem tudott az élet megértése, a filozófia annyira haladni, mint a praktikus tudományok, kivált a fizika; de nyitva áll előtte az egész jövő, és a szabad emberi szellem számára nincs lehetetlenség.

Ez a végtelen, valósággal lelkesedő bizalom az emberi szellem mindenhatóságában Bergson filozófiájának legrokonszenvesebb s talán legjótevőbb vonása. Ez az, amely Bergsont mintegy az emberi szellem felszabadítójává teszi. Ő megmutatja mindennek lehetőségét a modern agnoszticizmus csüggedéseivel szemben; megmutatja szabadságunkat minden csüggesztő determinizmussal és mechanizmussal szemben. Bergson több mint egy neovitaiista filozófus; ő az emberiségnek egy nagy jótevője: visszaadta nekünk a metafizikát.

- A metafizika halott! - Kant óta mennyiszer hallottuk ezt a kiáltást (legtöbbet németül). De a metafizika élt tovább; úgy dobogott titkon a természettudományi elméleteken át, mint a szív a vaspáncél mögött. Halhatatlan volt, mint a költészet; de megvetett, mint a költészet. S ím, Bergson lehetőségét mutatja annak, hogy intuíciót, metafizikát, költészetet valaha a tudomány számára értékesíthessünk. Megmutatja, hogy még ma sem szükségképpen álom minden metafizika, s az intuíciót tudományos fegyverré próbálja emelni. Akár sikerül ez a kísérlet, akár nem, az bizonyos, hogy új lendületet ad, s az új lendület talán nagyobb dolog, mint sok új felfedezés.

A másik nagy dolog a teremtő élet felfogása, a harc a mechanizmus ellen. Az élet nem mechanizmus: az élet kiszámíthatatlan, előretörő, hatalmas lendület, győzelmes a holt anyag ellen. Micsoda jóleső, lelkesítő felfogás ez az aviatika és a modern művészet századában; micsoda modern és művészi felfogás! Az ihlet és az élet párhuzamosak: ezt írja Bergson a művészet pajzsára. Minden pillanat új és teremtő: ezt írja az élet pajzsára. A XX. századnak ilyen felfogásra volt szüksége: a mechanisztikus világnézet nyomasztóságát mindenkinek kellett éreznie. Művészetünk ellentétben állott világnézetünkkel; s világnézetünk ellentétben állott az élettel. A kor, amely meghódította a levegőt, a kor, amelynek művészete csupa mély intuíció, nem zárkózhatik bele a mechanizmus ketrecébe, és nem nyírhatja le a szellem szárnyait. Ha a XVIII. századnak minden gép volt: a XX.-nak minden élet.

A mechanisztikus világnézetnek nem kell elvesznie, hanem cél helyett lépcsővé kell válnia, így lesznek költészet és tudomány, intuíció és értelem fegyvertársak ellenségek helyett. És csodálatos: ez az új, költői világnézet összhangban lesz a józan ember természetes felfogásával. Itt főleg az idealizmus és realizmus kérdésében elfoglalt állására gondolhatunk. Aki jól átgondolja Bergson elméletét, látja, hogy semmi filozófiai fantasztikum, amit józan embernek nehéz volna elhinnie, voltaképp nincs benne. Annyi sem, amennyi a legmetafizika-ellenesebb rendszerekben van. Nem a metafizika ellenkezik a józan ember ösztönével (amit a francia bonsens-nak nevez), hanem a mechanisztikus felfogás erőltetése az életjelenségekre: ez az, ami józan embernek nevetséges vagy abszurdum szokott lenni a filozófiában.

(1910)

1

- Valóban, újabb kutatások szerint kiterjedés nélküli (nem lokalizálható) érzet nincs.

2

Az élettelen anyag minden! egyformán percipiál - mondja Bergson, aki néha szereti a pa-racloxont. Az anyag voltaképp sokkal teljesebben percipiál. mint az ember; de percepciója, emlékezet

híján, csak pillanatnyi, s ezért sem kvalitatív különbségeket nem vehet lel. sem tudatossá nem válhatik.

3

ˆ Sohasem egy logikailag összetartozó emlékcsoport szűnik meg, sem egy bizonyos életkor emlékei: hanem látási, vagy hallási emlékek, külön: szóval azok, melyeknek hatását egyazon idegszálak biztosítják.

4

[0] Ennyit jelent Kant tanítása, hogy a tér és (tér szerinti) idő csak értelmem formái.

Babits Mihály: A veszedelmes világnézet

Vannak napok, hetek, amikor visszaesem a háború monomániájába. Nem tudom megszokni. Nem tudok egyébre gondolni. Minden jelentéktelen esemény, minden szó, minden arc, minden kis atoma az életnek az egész szörnyűséget tükrözi elém. Minden kis életatom fertőzve van már az egész szörnyűséggel. Megpróbálom kicsukni ekkor az életet. Könyvekbe menekülök, eszmékbe, kultúrákba. S egyszerre csak azon kapom magamat, hogy könyvekben, eszmékben, kultúrákban is a háború csíráit keresem. Aki keres, talál. Ő, legkedvesebb könyveim is meg vannak fertőzve! Minden gondolat, amit a háború előtt leírtak bölcseink, költőink, jelentőssé válik: mintha mindenkiből oly lelkiállapot, világnézet lesegetne elő, mely a háború mélységes okainak kifejezése. Azoknak az okoknak, melyek nem az eseményekben, nem a politikusok óvódásaiban, hanem a kornak titkos lelkében rejlenek.

Utólag minden megmagyarázható. A legszeszélyesebb arabeszkek-be - ha egy kicsit távolodunk tőle - szabályos figurákat, emberi arcokat, állati alakokat vagyunk hajlandók belelátni.

így van ez az eseményekkel is.

Mennél fontosabb valamely esemény, annál kevésbé tudunk belenyugodni, hogy a világ vak folyása hozta volna létre: a tények ostoba gördülése, mely bár okoktól szorosan meghatározott, előttünk valahogy mégis mindig véletlennek fog föltűnni. Mélyebb okokat, morális szükségességeket - a történelem logikáját fogjuk keresni mindig: s aki keres, talál.

Ez is a magunk vigasztalásának egy módja. Mert előbb vigasztalódunk azzal szemben, amit mélységesen szükségesnek és világnézeti fontosságúnak gondolunk. De a jelentéktelen, a kicsinyes és külsősé-ges okok hatalma iszonyú! Pedig ezek kormányozzák a világot.

Én meg vagyok győződve, hogy a történelem logikátlan, s úgynevezett mélyebb okai a világháborúnak sincsenek. A világháború a történelem legmonstruózusabb véletlensége: amennyiben véletlenség minden, ami nem messzebbre látó szándék

és terv szerint, hanem apró okoknak időben találkozásából és egymásra hatásából származik. Ilyen a háború. Emberek csinálták, kétségkívül s köztük néhányan teljes és bűnös szándékossággal is. De az ő szándékosságuk véletlenség a történelemben. Véletlenség azon hatalmas embertömegek egészére nézve, melyeknek életébe oly mélyen és átkosan belenyúlt. Kívülük álló valami; semmi szükségszerű gyökere nincs az ő lelkűkben. E nagy embertömegek életéből, gondolkodásának és érzésének mai stádiumából folyó szükségességét a háborúnak, aki látja, bizonnyal úgy látja csak, mint aki emberi formákat lát a felhőkben, arcokat arabeszkek szeszélyeiben.

Azonban ha nem is világnézeti ok idézte elő a háborút, kellett lenni valaminek a kor világnézetében, ami lehetségessé tette.

Elsősorban arra gondolok, ami lehetségessé tette, hogy az emberek eltűrjék.

Mert ez a világháború legnagyobb csodája. Az, hogy egy ilyen értelmileg nagyon felvilágosodott s a szabad szó és gondolat minden eszközeivel ellátott korban - száz évvel a francia forradalom diadala után - lehetséges legyen ez az értelmetlen iszonyat, minden szabadságnak és emberi jognak ez a tökéletes elnyomása, aminek példája még nem volt a földön. Tűrhetők voltak a régi háborúk. Turhetők a vadság ökölharcai, míg a lelkek nemesebb és szabadabb horizontokat nem ismertek. Tűrhetők a fejedelmek zsoldoshadai, míg a nemesebb egyén viszonylagos szabadsággal vonhatta ki magát durvaságaikból. Tűrhetők a vallásháborúk és szabadságharcok, míg valamely eszme vagy jelszó a célnak és értelemnek legalább látszatát megadta. De hogyan tűrhető a céltalanság és rabság háborúja a mai szellemi horizontok mellett? Tűrjük, mert „muszáj”? De a történelem eléggé megmutatta, hogy az emberek a muszájt sem tűrik, ha az minden gondolatukkal és érzésükkel - az uralkodó világnézettel - ellentétben van; inkább belepusztulnak, s kemény falakba zúzzák fejüket.

S mikor volt meg ez az ellentét - „muszáj” és a világnézet között - jobban, mint manapság?

Magában a világnézetben kell itt valami oknak rejlenie; ebben az egész mai hangulatban valami erőnek vagy gyengeségnek, ami

lehetővé vagy kényszerűvé tette a mai világnak a minden borzasztóságok-ba való szótlan belenyugvást. **Mégis beszélhetünk hát a „háború világnézeti** alapjairól". Mert bizonyos, hogy nem minden világnézet mellett képzelhető e mai türelem. S ki merte volna végre is föloldani a fúriák láncait - átadni a világot a véletlen érdekek és hatalmak prédájául ha a levegőn maga körül, az egész világ hangulatán, a világ intelligenciájának hangulatán nem érezte volna lehetőségét, bizonyosságát e világ türelmének s mindenbe belenyugvásának? Annak, hogy legfeljebb azt mondják: - Ez mindig így volt, és mindig így is lesz. Gaz és esztelen dolog ez - de a világot nem az ész kormányozza.

Nem valami háborús világnézetben kell tehát keresni a háború „világnézeti alapjait". Nem valami hazafias vagy militarista meggyőződésekben. Nem meggyőződés csinálja a háborút. Ha minden ember jobb meggyőződése szerint cselekedne: nem volna háború. **Sohasem fordult** még **elő a történelemben,** hogy **oly óriási többsége az embereknek meggyőződése ellenére cselekedett fontos dolgokat, oly teljesen meggyőződése ellenére élt és halt volna, mint manapság. Nemcsak gonoszságból, nemcsak gyengeségből. Hanem valóságos világnézetből.**

Nem háborús világnézet lehet az, hanem valami fatalisztikus cinizmus, valami rezignált „minden mindegy" filozófia. **S ez a tulajdonképpeni ellenség, ami ellen küzdeni kell. Ez a veszedelmes világnézet, ami a háború lehetőségeit segíti.** Megrajzolni az ellenség arcképét? Csak futólag tehetem, néhány ceruzavonással, hogy karikatúrához lesz talán hasonló. De annál jobban megértethetem, mért rossz, mi az üldözendő benne?

Az ellenség neve: antiintellektualizmus.

Vagy: antiracionalizmus. Csakis ez lehet. Az értelmetlen iszonyokba való belenyugvás csak oly korban képzelhető, mely elvesztette hitét az Ész, a Ráció erejében, mely gyógyíthatatlanul vaknak és értelmetlennek látja a világot. Mikor az emberek hinni, kívánni sem merik már az **ész szerint való életet.**

Ilyen a mi korunk: a XVIII. század nagy reakciója. Az észből

való kiábrándultság kora ez. Ilyen már a filozófiája is. Megdöbbentő, de szorul szóra igaz: az egész mai filozófia **egy évszázad óta az ész** *és* **értelem tekintélyének aláásásán működött.** Kant már megkezdte ezt: avval, hogy szigorúan kiszabta az ész korlátait. Kivonta hatásköréből a *Ding an sich-e*t, a világ lényegét. Ez a lényeg nemcsak megismer-hetetlen, hanem alapjában ésszerűtlen valami. Az ésszerűséget, tér, idő és ok törvényszerűségeit mi látjuk csak bele. Értelmünk kénytelen minden ismeretét saját formái szerint elgondolni. De ezek csak értelműnk formái: nem a világé, nem a lényegé. A lényeg nem szükségképp értelmes s érthető.

Hogy milyen jelentősége lehet az emberi életre az ily gondolkodásnak, azonnal kitűnt a Kant erkölcstanában. A **morál legszorosabb összefüggésben van a lényeggel. Ha a lényeg ésszerűtlen valami, miért lennének a morális parancsok megokoltak** avagy **logikusak?** A **kategorikus imperatívusz nem tűri a miért?-et.** A **ne kérdezd, miért, a vak fegyelem morálja, az igazi porosz morál, militarista morál ekként filozófiai alátámasztást nyert.**

A veszedelmes világnézet nem állt meg e ponton. A gondolkodás félelmes gyorsasággal fejlődött egy teljes antiintellektualizmus felé. Az ész, a dialektika megélesedett fegyverei mintha csak arra szolgálnának, hogy velük magát az észt, az értelem presztízsét támadjuk meg, s piedesztálra emeljük az észellenest. Hegel polgárjogot szerzett a logikában az ellentmondásnak. Schopenhauernél az ész már csak egy kis lámpás, melyet a vak Akarat gyújt magának - jó későn - a létért való küzdelemben. Szolgája és eszköze e teljesen logikátlan valaminek, mely őt semmiben maga ellen érvényesülni nem hagyja.

Amint a Iogikumok tekintélye csökkent, a tényéké viszont emelkedett. S a tények filozófiája fatalisztikus. A világ nem ésszerű valami: tényeibe bele kell nyugodnunk, bárminők legyenek. Ez a kor közös filozófiája: a legnagyobb ellenfelek, Schopenhauer és Hegel, e pontban ismét találkoznak. Ez a schopenhaueri pesszimizmus gyökere. De ez gyökere a történeti felfogásnak is, mely Hegelből indul, s az egész

XIX. századot jellemzi. A történetet nem szabad ésszerűség, sem

célszerűség szerint kritizálnunk. A történet erők küzdelme, a vak erőké. Az események logikájának semmi köze az ész logikájához. E felfogásokból diadalmasan kellett kibontakozni a tényjognak, az erősebb jogának. Megszületett az önzés és erő, a *Wille zűr Macht* (a hatalom akarása) filozófiája, a Stirner-Nietzsche-féle filozófia.

E nagy filozófok maguk is érezték tanaik veszedelmességét. Nietzsche kifejezetten tiltakozik a műveiből levonható militarista és all-deutsch következtetések ellen. „Ezért még arra is gondoltam, hogy franciául írom meg könyvemet” - mondja valahol. Mégsem akadályozhatta meg, hogy tanítása ma háborús uszítok cégérévé ne lett legyen - és teljesen érthetően.

A modern gondolkodás pedig fejlődött tovább - a nyílt anti-intellektualizmus felé. A vak tény joga köztudatba ment át, közhellyé vált. Minden filozófia, amely csak valamelyest hatott a századvég hangulatára, egyetlen gondolatban egyezik meg: az ész sohasem képes megérteni, annál kevésbé kormányozni a világot; a cselekedet csak a fontos, az intenció, az életlendület!

A pragmatisták ehhez képest átalakították az igazság fogalmát. A gondolatok igazságának egyetlen kritériuma cselekedeteinkre való lehetséges hatásuk. Tehát nem logikai, hanem életbeli kritérium. Az ész ezzel leszállt ítélőszékéről. Az egyetlen és örök uralkodó a tény, s ezzel az ostoba, a logikátlan Múltnak a hatalma. Mert a tény, megszületve, azonnal múlttá vál. A múlt fölgyülemlik, mint leküzdhetetlen erő, az életben: s hiába mond ellene a jelen belátás. Az egész élet nem egyéb, mint a folyton gyülemlő, megállíthatatlan és megölhetetlen múlt. Mi magunk ez vagyunk. Ebben a gondolatban gyökerezik Bergson filozófiája.

S ily filozófiák minden konzervativizmusnak, a fennálló és hatalmas rosszba való minden belenyugvásnak új ajtót nyitnak, új jogot biztosítnak.

Megnyugvás a rosszban és bátorság a rosszra! Az ész tehetetlen a cselekvés irányítására. A cselekvés viszont független az észtől és észszerű moráltól. Ez a két sarkpontja e világnézetnek, mely fatalista, és mégis imádja a Cselekedetet.

Mind a kettő ugyanazon hangulatból ered, s ugyanazon hangulatot

szüli.

Mert hangulatokról van itt szó, és nem nézetekről. Nem gondolatokról, melyek **filozófusok szobáiban születtek. Hanem hangulatról, mely korunk egész érzésvilágát átitatta.** Mint a Nílus Egyiptom földjét tavasszal: hogy bármi távol a folyótól, mégis minden kis növény az ő nedveiből táplálkozik. Így az utolsó évtizedek szellemének minden kis gyümölcse - az irodalomnak csakúgy, mint a filozófiának minden alkotása - ezt a keserű és mérgezett talajízt érezteti.

Csakhogy ami a filozófiában kifejezett gondolat, az az irodalomban mély és tompa érzés.

Mély érzése elsősorban a világfolyás értelmetlenségének, az ész gyöngeségének, az események szörnyű vakságának. E szkeptikus, ni-

Misztikus irodalom típusa a francia, Renan öröksége. Különös! Az az irodalom, melynél soha ésszel, szellemmel telibb irodalom nem volt, Voltaire gyermekei! Itt is az ész saját fegyvereivel veri önmagát, a XVIII. század szelleme önnönmagának érik kegyetlen reakciójává. Anatole Francé egy-egy műve az ész pamfletje az ész ellen, a föl-világosodás önleleplezése. Megmutatja, hogy az ész oly gyenge, hogy szinte veszedelmes, mint a rossz puska. Minden jóakarata és lelkesedése, kiirtani a világ értelmetlen borzasztóságait, csak újabb bor-zasztóságokat fog szülni. Mint a francia forradalom eszméje, mely békét és testvériséget akart, csak újabb és rettenetesebb öldökléseket hozott. Az istenek szomjaznak.

A világon nem lehet segíteni. Hagyni kell a maga vak, ostoba, szörnyű vágányában.

Ez a pesszimisztikus színezése a csüggedés e világnézetének. A modern angol irodalomban azonban ugyanez a gondolat valami heroikus optimizmussá fejlődött. S ez talán még borzasztóbb a háború tudatával nézve! Browning, Meredith az emberi sors és élet oly elemzését nyújtják, hol ész és babona, igazság és hazugság, jóság és önzés végképp összezavarodik. A leleplezett médiumot a prófétától, a hitetlen püspököt az apostoltól, a jótékonyságáért tisztelt főurat az önző zsarnoktól semmi lényegi különbség sem választja el. Csak külsőségek és véletlenségek. A véletlenségek

hatalmát mutatja meg Wells is - éspedig nemcsak fantasztikumaiban -, a lehetőségek ijesztő sokaságát, a külsőséges és triviális rugókat, melyek a sorsot viszik.

E zavart világban, mely minden esztelenségnek és rettenetességnek tárt kaput nyit, már élni tudni maga hősiesség, mely öntudatával magát jutalmazza. A férfias küzdelem gyönyöre, s a gazdag élmény élvezete lesz így az egyetlen érték a világon. E heroikus világnézetből könnyű látni az utakat egy nyíltan háborús világnézet felé. Az angol irodalom Kiplingben el is jutott odáig.

E háborút-igazló érzésmódnak két különböző hangsúlya lehet. Az angolok a férfias küzdés értékét hangsúlyozzák. A kontinens lírája viszont az élmény dicsőségét zengi. E lírikus világértékelést leg-kimondottabban Barresnél találjuk. A barres-i *citlte de moi,* tulajdonképpen az élmény kultusza, a múlt kultusza. Mert ez az én, a *moi,* nem egvéb, mint élményeink összege, múltunk foglalata. Éspedig nemcsak a magunk múltjáé, hanem fajunk, nemzetünk múltjának átöröklött eredője bennünk. Ezt a vak múltat, amit mindannyian iszonyú „tehetetlenségi nyomaték”-ként magunkban hordozunk, pie-desztálra állítani és kultuszban részesíteni annyi, mint minden észszerű alakításáról és javításáról az életnek örökre lemondani. Ahol az egyetlen megmaradt és lehetséges cél csak e múltból felnőtt *moi* művészi kiképzése, ott már előre elfogadtunk minden értelmetlen iszo-nyúságot, amit e múlt iszonyatos és makacs hatalma méhében rejt.

S ez a végző konzekvenciája ennek az egész érzelmi bergsoniz-musnak, ami nem egyéb, mint a mai lírizmus. Igen: a mai líra ezer énekben énekli ugyanazt, amit a mai filozófia is bizonygat: hogy minden igazság és minden dicsőség az élményé, a mély, ösztönös, értelmileg meg nem érthető és ki nem fejezhető élményé. Az ösztön, az élmény, az értelmetlen lélekmélység, a rejtelmes, tudatalatti világ! A modern líra világnézete ez. A Verlaine, a Swinburne világnézete.

Az élmény...! A lélek babusgatja élményeit, ringatózik bennük... Még a fájdalmasak is élvezet forrásai, kegyelet tárgyai lesznek számára. Lassankint feltámad kalandvágya az élmény irányában. Új, mesterséges, komplikált élményeket keres. Valami szellemi perverzitásba dől. Jó és rossz, értelmes és értelmetlen nem léteznek

többé számára! Az élmény önmagának igazolása lesz. Ezt a szellemi kalandvágyat érezzük az egész mai német irodalomban. Ez a hódító dilettantizmus, mely minden műfajt megpróbál, mindenbe beleéli magát, mindent lefordít, dekadens lesz csupa alaposságból, és klasszikus dekadenciából: az élet nyelvére lefordítva kapzsi és hódító élményvágyat jelent, háborús filozófiát. S ugyanezt a szellemi kalandvágyat érezzük d'Annunzio és a futuristák világnézetében, akik a háborúban ennek minden konzekvenciáját levonták.

A vak élményeknek ez a tisztelete, sőt vágya **- amely amellett nem ismeri el az ész bíráskodási jogát az élmények fölött mi készíthette volna jobban elő a világ intelligenciáját egy borzasztó és óriás élmény rezignált, ellenkezés nélküli, sőt lelkes elfogadására? Ez a „veszedelmes világnézet"! Ez az ellenség!**

De hát harcoljunk-e ellene, meg tudjuk-e tagadni? Nincs-e igaza? Nincs-e igazuk a nagy gondolkodóknak kritikájukban, melyet az észszel szemben gyakoroltak, tapasztalatukban, mely az élmény hatalmát igazolta? Nincs-e igazuk a nagy költőknek, hogy az élmény a mélye a világnak, az a mélység, ahonnan kihajt művészet és élet? Eszművé-szetet csináljunk? Visszahozzuk a XVIII. század lapos racionalizmusát a filozófiába?

Nem, a modern tudást és érzést nem lehet megtagadni és egy előbbeni stádiumba visszatérni. A modern racionalizmus nem lehet ugyanaz, ami a XVIII. századé volt. Amit azóta szereztünk, el nem veszíthetjük. De... hát e mai világnézet elveszítette-e a XVIII. századot? Nem éppen e racionális század eszméiből fejlesztette-e ki ugyanannak reakcióját? Nincs-e benne mai kultúránkban a racionalizmus is? Ha ez így van, csak hangsúly kérdése az egész. Egy szerencsés hangsúlyváltoztatás - és a racionalizmus győzni fog, áldott győzelemmel, mely a legyőzött világnézet értékeit nem semmisíti meg, mint barbár hadvezér, hanem elsajátítja, fejleszti és meggazdagszik velük. Mint Róma a meghódított Graecia [Görögország] kincseivel.

(Pesti Napló, 1918. január 9.)

Martin Heidegger: A gondolkodás tapasztalatáról

Út és mérleg híd és ének

egy ösvényen együtt áll.

Menj és hordozd

nincsed és szód

ott, hol csak-egy utad jár.

Midőn hajnalfény gyűl, a hegyek mögött csendesen...

A világ homálya sohasem oltja ki a lét fényét.

Az isteneknek túl későn érkeztünk, s túl korán a létnek. Ebben a költeményben kezdődik az ember.

Egy csillaghoz tartsunk: ennyi az egész.

Gondolkodni - egy gondolatra szorítkozni, mely majdan csillagként áll meg a világ egén.

Midőn vihar herekedtén a szélkakas a kunyhóablak előtt énekel...

Ha a gondolkodás hivatása a lét kihívásából ered, a sors beszéde gazdagabb lesz.

Mihelyt szemünk van a dologra és szívünkben a szóra-hallás, sikerül a gondolkodás.

Kevesek tapasztaltak abban, hogy megkülönböztessék a megtanított tárgyat az elgondolt dologtól.

Ha a gondolkodásban szemben állók volnának és nem csupán vetélytársak, jobban állana a gondolkodás ügye.

Midőn a fólszakadozott esőfelhőn hirtelen napsugár siklik át a rétek sötétjére...

Nem mi találunk rá a gondolatokra. Ők találnak ránk.

Ez a beszélgetésre illő óra.

Jöhet a derűs társas eszmélkedés, mely nem áll elő ellenkező vélemény fitogtatásával, sem nem tűr engedékeny beleegyezést. A gondolkodás állhatatos marad ügyében.

Az ilyen derűs társalgás öröméből nyerhet a gondolkodás műhelye néhány mesterlegényt. Hogy közülük egy észrevétlen mesterré növekedjék.

Midőn a nyáreleji mezőn magányos nárciszok elrejtve virágzanak s a juharfa alatt hegyi rózsa csillan...

Díszes egyszerűség.

Csak alkotás éltet arcot.

S az alkotás költeményben pihen meg.

Kit járhat át bármi bátorítás - ha nem vállalja a szomorúságot?

Ott árad el a fájdalom gyógyító ereje, hol nem is sejtjük.

Midőn a szél morogva tépázza a kunyhó gerendáit s az idő kedvetlenre válik...

Három veszély fenyegeti a gondolkodást.

Jó és ezáltal üdvös veszély a daloló költő szomszédsága.

Gonosz és ezáltal legkönyörtelenebb veszély maga a gondolkodás. Önmaga ellenében kell gondolkodnia s erre csak ritkán képes.

Rossz és ezáltal zavaros veszély a bölcselkedés.

Midőn nyári napon pille telepedik a virágra s csukott szárnyával vele leng a réti szélben...

Kedélyünk minden kedve felelet a lét kedvességére, mely gondolkodásunkat a világjátékába gyűjti.

A gondolkodás minden egyes dolgot kiemel és maga előtt marasztal.

A türelmes figyelem nagylelkűséget nevel.

Ki nagyot gondol, nagyot is téved.

Midőn a hegyi patak az éjszakák csöndjében arról mesél, hogyan zubog szikláról sziklára...

Gondolkodásunkban, ami a legősibb, mögöttünkjár, és mégis szembejön velünk.

Ezért várja a gondolkodás az elmúltak érkezését és ezért visszaemlékezés.

Öregnek lenni annyit jelent: idejében megállni ott, ahol egy gondolati út egyetlen gondolata a maga helyére ugrott.

Akkor kockáztathatjuk meg, hogy a filozófiából visszatérjünk a lét elgondolásához, mikor már a gondolkodás eredetében otthonosak lettünk.

Midőn téli éjszakában hóviharok rázzák a kunyhót, de reggelre a táj hófehérbe csöndesül...

A gondolkodás éneke csak azáltal nyugodna meg lényegében, ha lehetetlen lenne kimondani, mi kimondatlanul kell hogy maradjon.

A gondolkodást ilyen lehetetlenség helyezné a dolog elé.

Soha nem az, amiről beszélnek, és egy nyelven sem az, amit kimondanak.

Hogy újra és minduntalan van gondolkodás, kinek csodálkozása szeretné ezt kifürkészni?

Midőn alpesi völgyek lejtőin kolompszó hallik s a nyájak lassan-lassan bandukolnak...

A gondolkodás költői jellegét még homály fedi.

Ahol megmutatkozik, hosszú időre valami félig-költői sejtés utópiájának látszik.

De a gondolkodó költés valójában a lét topológiája.

Ez mondja meg neki lényegének illetőségét.

Midőn az esti fénysugár itt-ott betűz az erdőn, bearanyozza a fák törzsét...

Ének és gondolkodás a költészet szomszédos törzsei.

A létből hajtanak ki és igazságába érnek.

Kapcsolatukról az jut eszünkbe, amit Hölderlin az erdő fáiról dalol:

„És a szomszéd törzsek ismeretlenek

maradnak egymásnak, amíg csak állnak."

Erdő pihen   Mező réved

patak zubog   kút megduzzad

szikla nyugszik   szelek zúgnak

zápor zeng.   áldás leng.

(1947)

(Reisinger János fordítása)

AJÁNLOTT IRODALOM

Abaelardus: Etika, Bp., 1989

Aquinói Tamás: A létezőről és a lényegről, Bp., 1990 Aquinói Tamás: Summa Theologiae, Bp., 1997 Arisztotelész: Metafizika, Bp., 1992 Arisztotelész: Nikomakhoszi etika, Európa, Bp., 1997 Arisztotelész: Politika, Gondolat, Bp., 1969

A. Augustinus: Vallomások, Gondolat, Bp., 1987 G. Berkeley: Három párbeszéd, Bp., 1997

R. Descartes: Elmélkedések az első filozófiáról, Atlantisz, Bp., 1994

R. Descartes: Válogatott filozófiai művek, Bp., 1980

W. Durant: A gondolat hősei, Bp., 1931

Erasmus: A balgaság dicsérete

L. Feuerbach: A kereszténység lényege, Bp., 1983

G. F. W. Hegel: A szellem fenomenológiája, Bp., 1973

G. F. W. Hegel: Előadások a világtörténet filozófiájáról, Bp., 1966

D. Hume: Értekezés az emberi természetről, Bp., 1976

D. Hume: Tanulmány az emberi értelemről, Bp., 1973

I. Kant: A gyakorlati ész kritikája, Bp., 1996

I. Kant: A tiszta ész kritikája, Bp., 1981

I. Kant: A vallás a puszta ész határain belül, Bp., 1974

Kecskés E: A bölcselet története főbb vonásaiban,

Szent István Társulat, Bp.

S. Kierkegaard: Félelem és reszketés, Bp., 1986

S. Kierkegaard: Vagy-vagy, Bp., 1978

J. Locke: Levél a vallási türelemről, Bibliaiskolák Közössége, Bp., 1992 N. Machiavelli: A fejedelem, Bp., 1964 K. Marx-F. Engels: A vallásról, Bp., 1961 Montesquieu: A törvények szelleméről, Bp., 1962 F. Nietzsche: Az értékek átértékelése, Holnap, Bp., 1994 F. Nietzsche: Imigyen szóla Zarathustra, Bp., 1990 F. Nietzsche: Túl jón és rosszon, Bp., 1994 F. Nietzsche válogatott írásai, Gondolat, Bp., 1984 Nyíri T: A filozófiai gondolkodás fejlődése, Szent István Társulat, Bp., 1998 Pais I.: A görög filozófia, Bp., 1994

Parmenidész-Empedoklész: Töredékek, Bp., 1985

B. Pascal: Gondolatok, Szukits, Szeged, 1996, Lázi, Szeged, 2000

Platón összes művei I—III., Európa, Bp., 1984

Rousseau: Emil, vagy a nevelésről, Bp., 1978

Rousseau: Társadalmi szerződés, Bp., 1958

B. Russel: A nyugati filozófia története, Göncöl, Bp., 1994

Simon E.: Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény, Bp., 1966

B. de Spinoza: Etika, Bp., 1979

Voltaire: Filozófiai ábécé, Bp., 1944

Voltaire válogatott írásai, Bp., 1952

A Sola Scriptura idevágó jegyzeteiből és kiadványaiból

Vankó Zsuzsa: A boldogság törvénye. Bibliai etika, Bp., 1992 Reisinger János: Kis eszmetörténet, Bp., 2000 Tonhaizer Tibor: Egyetemes egyháztörténelem, Bp., 2000 Vankó Zsuzsa: Ezredforduló vagy korforduló? Világosodik vagy sötétedik?, Bp., 2000